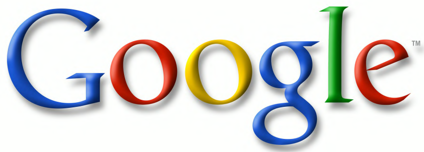


ENCYCLOPÉDIE SCIENTIFIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU Dr TOULOUSE

BIBLIOTHÈQUE DE SOCIOLOGIE

DIRECTEUR GASTON RICHARD

La Solidarité Sociale

PAR

G.-L. DUPRAT



OCTAVE DOIN & FILS, ÉDITEURS, PARIS


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

O. DOIN & FILS, Editeurs, 8, Place de l'Odéon, Paris (VIe)

MAJORATION TEMPORAIRE

10 % du prix marqué

(*Décision du* SYNDICAT DES EDITEURS 27 *Juin* 1917).

Octave DOIN, éditeur, 8, place de l'Odéon, Paris.

ENCYCLOPÉDIE SCIENTIFIQUE

Publiée sous la direction du Dr TOULOUSE

BIBLIOTHÈQUE
DE SOCIOLOGIE

Directeur : **GASTON RICHARD**

Professeur de science sociale à l'Université de Bordeaux

La bibliothèque de *Sociologie*, ou des sciences sociales, de l'Encyclopédie scientifique, ne sera pas l'exposition d'un système sociologique aspirant à faire tenir l'explication de la réalité sociale dans un petit nombre de formules dogmatiques. L'exposition, sinon la constitution, d'une sociologie générale, nous semble être une tentative légitime en elle-même, mais actuellement prématurée. Les sciences physiques ont précédé la physique générale, car il a fallu étudier les lois empiriques des différents phénomènes physiques avant de pouvoir s'élever à la théorie de l'unité des forces. Les différentes sciences de la vie et de l'organisation ont précédé la biologie. De même la constitution des sciences sociales doit précéder celle de la sociologie. Sans le point d'appui que les premières lui offrent, celle-ci ne peut être qu'une vague hypothèse, un système d'analogies sans précision, souvent sans fondement, ou encore une réduction prématurée des faits sociaux à quelque facteur trop simple pour en rendre vraiment compte.

Toutefois les sciences sociales ne mériteraient pas leur

nom si les sociétés n'offraient pas à la recherche scientifique un objet d'étude propre, distinct de celui que lui propose soit le monde extérieur, soit la nature humaine abstraitement considérée. Les sociétés elles-mêmes n'auraient qu'une réalité apparente si les différents phénomènes dont elles sont à la fois le milieu, la condition et aussi la conséquence n'étaient pas liés et réciproquement dépendants. La notion de la sociologie, entrevue par Montesquieu et par les encyclopédistes, formulée par Auguste Comte, rendue plus précise après lui par Herbert Spencer, Gumplowicz, Gabriel Tarde, Simmel, Ardigo, Emile Durkheim, Giddings, Steinmetz, et tant d'autres, nous paraît donc entièrement légitime. Quelque réserve que nous ayons dû faire sur la validité actuelle de la sociologie générale, nous pensons que cette notion d'une science capable d'embrasser la succession des états sociaux et la connexité des phénomènes que manifeste chacun d'eux doit être toujours présente à celui qui étudie un aspect particulier de la vie sociale.

Le programme de notre bibliothèque embrasse la géographie humaine, l'étude comparative des types sociaux, celle de l'assimilation des peuples, celle des caractères nationaux et collectifs ainsi que des mœurs, celle de l'art au point de vue sociologique, celle de la nature du droit et du gouvernement, enfin celle des attributions de l'Etat. Chacune de ces questions a été, autant que possible, confiée à un spécialiste français ou étranger ; mais tous les collaborateurs de la bibliothèque ont en commun les idées de la dépendance réciproque des faits sociaux, de la succession historique des états sociaux des formes simples aux formes complexes, et de l'applicabilité de la méthode historico-évolutive à toutes les branches de la science sociale.

TABLE DES VOLUMES ET LISTE DES COLLABORATEURS

(Les volumes publiés sont marqués par un *).

A. GÉNÉRALITÉS.

1. — **Formation de la sociologie**, par GASTON RICHARD, professeur de science sociale à l'université de Bordeaux.

*2. — **La Solidarité sociale; ses fondements, son évolution**, par G. L. DUPRAT, professeur de philosophie au lycée de Rochefort, docteur ès lettres, lauréat de l'Académie des sciences morales et politiques.

B. SOCIOLOGIE COMPARÉE ET ETHNOGRAPHIQUE.

3. — **Les Types sociaux au point de vue juridique et économique**, par G. MAZZARELLA.

4. — **L'Assimilation des peuples**, par PAUL LAPIE, professeur de philosophie à l'université de Bordeaux.

C. GÉOGRAPHIE HUMAINE ET SOCIALE.

5. — **Géographie sociale. La Terre**, par CAMILLE VALLAUX, professeur de géographie à l'École navale, docteur ès lettres.

6. — **Géographie sociale. La Mer**, par CAMILLE VALLAUX.

D. SCIENCE DES MŒURS.

7. — **L'Éthologie collective**, par GASTON RICHARD.

8. — **La Science des mœurs d'après la statistique morale**, par GASTON RICHARD.

SCIENCE DE L'ÉTAT.

9. — **Nature sociale du droit**, par ALEXANDRE LÉVI, professeur de philosophie du droit à l'université de Ferrare.

10. — **Les Attributions de l'État**, par ALBERT SCHATZ, professeur à l'université de Dijon.

11. — **Le Gouvernement**, par ADOLPHE POSADA, professeur de droit à l'université d'Oviédo, membre de l'institut de réforme sociale de Madrid.

E. ESTHÉTIQUE.

12. — **Les Conditions sociales de l'art**, par CHARLES LALO, agrégé de philosophie.

ENCYCLOPÉDIE SCIENTIFIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

du Dr TOULOUSE, Directeur de Laboratoire à l'École des Hautes-Études.

Secrétaire général : H. PIÉRON, Agrégé de l'Université.

BIBLIOTHÈQUE DE SOCIOLOGIE

Directeur : GASTON RICHARD

Professeur de science sociale à l'Université de Bordeaux.

LA SOLIDARITÉ SOCIALE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

L'Instabilité mentale (Paris, Alcan, in-8, 1898).

Science sociale et Démocratie (Paris, Giard et Brière, in-8°, 1899).

L'École et la Démocratie (Imp. nat. 1903).

La théorie du πνεῦμα chez Aristote (Berlin, Reimer, 1899).

Histoire des doctrines politiques de l'antiquité (Paris, Giard et Brière, broch., 1900).

Les Causes sociales de la folie (Paris, Alcan, 1900). Traduit en italien.

Le Mensonge (Étude de Psycho-sociologie) (Paris, Alcan, 1901).

La Morale (Fondements psycho-sociologiques de) (Paris, Doin, 1901). Traduit en anglais et en espagnol.

Esquisse d'une théorie scientifique de l'activité mentale (Impr. nat., 1904).

L'Evolution religieuse et les légendes du christianisme (Impr. nat., 1905).

La Théorie des Passions dans l'antiquité (Ouvrage récompensé par l'Académie des sciences mor. et polit. — Prix V. Cousin, 1904).

En préparation :

La Criminalité dans l'adolescence.

Chrysippe; sa place dans le stoïcisme.

LA SOLIDARITÉ SOCIALE

SES CAUSES, SON ÉVOLUTION, SES CONSÉQUENCES

PAR

G.-L. DUPRAT

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE ROCHEFORT

Ouvrage récompensé par l'Académie des sciences morales et politiques. — Prix Saintour, 1906

Préface par M. G. RICHARD, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux.

PARIS

OCTAVE DOIN, ÉDITEUR

8, PLACE DE L'ODÉON, 8

1907

PRÉFACE

Pour que l'unité des sciences sociales fût affirmée fortement dans cette bibliothèque, non seulement nous avons introduit dans son programme un volume sur la formation de la sociologie, mais nous en consacrons la première publication au plus général des faits sociaux, à la solidarité sociale elle-même.

Ce livre a été d'abord un mémoire écrit en vue d'un concours de l'Académie des sciences morales et récompensé par elle. Il a pour auteur un sociologue de l'école psychologique, bien connu de ses confrères en France et à l'étranger pour ses travaux sur les limites de la psychologie et de la sociologie, sur la folie au point de vue social et sur l'application de la connaissance sociologique à la morale.

Sans oublier le profit que le moraliste, l'éducateur et le politique peuvent tirer de la solidarité, M. Duprat a surtout examiné la nature, les fondements et les transformations de la solidarité sociale. On sait qu'il trouvait dans cette voie de nombreux devanciers. Toutefois aucun lecteur impartial ne pensera, croyons-nous, que son livre fasse double emploi avec quelqu'un de ceux qui l'ont précédé.

Si nous écartons quelques vagues essais philosophiques écrits en vue de donner une orientation pratique immédiate aux réformes (ou aux agitations) sociales, nous constatons que la solidarité a été étudiée chez nous à deux points de vue bien différents.

L'école criticiste française a été surtout préoccupée de l'influence que peut exercer sur la formation du caractère personnel la dépendance de l'individu envers le milieu social.

Elle a considéré la solidarité : 1° comme un obstacle naturel à la liberté et à la responsabilité morale ; 2° comme un véhicule ou plutôt un milieu où se propagent indéfiniment les effets de la volonté personnelle. Le chef-d'œuvre de Marion peut être considéré comme la meilleure expression de cette doctrine.

Tout au contraire, les écoles positivistes et naturalistes ont eu pour souci d'expliquer la solidarité sociale par la causalité naturelle en la rattachant soit à la solidarité organique, soit à la suggestibilité humaine, soit à un fait *sui generis*, irréductible à un autre fait biologique ou psychologique, la division du travail social. Les œuvres de M. Espinas, de feu Gabriel Tarde et de M. Durkheim expriment chacune ce souci de l'explication purement scientifique.

Ainsi, tandis que les criticistes s'efforcent de sauvegarder autant que possible la liberté morale et voient dans la solidarité le point de rencontre des facteurs sociaux naturels et de la liberté humaine, c'est-à-dire un fait complexe que la raison et la volonté peuvent maîtriser toujours davantage, les sociologues naturalistes ont pour unique objet d'assimiler la solidarité sociale aux phénomènes purement naturels et d'en découvrir les conditions et les lois en dehors de la volonté réfléchie, en dehors même de la vie consciente. Le problème de la solidarité ne serait donc qu'un nouvel aspect de l'antinomie de la liberté et du déterminisme.

Dans un bref article sur les *lois de la solidarité morale* publié dans la *Revue philosophique* en 1905, nous avions tenté de prouver que l'étude du caractère collectif et de sa variabilité permet de dépasser l'antinomie. Nous concluions qu'il est impossible d'avoir une idée juste de la solidarité sociale si l'on fait abstraction du caractère et que, la présence du caractère une fois constatée, la réduction de la solidarité à des facteurs naturels, nous voulons dire involontaires et inconscients, est illégitime.

Tel est le problème dont M. Duprat a repris l'examen, en

mettant à profit une très riche érudition sociologique et historique et une connaissance approfondie des rapports de la sociologie et de la psychologie. La solidarité sociale est pour lui, avant tout, l'interdépendance des phénomènes sociaux; mais il ne tente pas d'expliquer cette interdépendance en la rattachant directement à la nature, je veux dire en faisant abstraction de l'activité propre à l'homme. L'interdépendance des phénomènes sociaux implique celle des individus associés. Or si l'individu se développe avec l'aide de son groupe, il n'est pas totalement absorbé par lui. Il ne soutient pas avec le groupe le même rapport que la cellule avec l'organisme. Si le sauvage n'est solidaire que d'un petit groupe qui l'asservit à l'égoïsme collectif le plus étroit, le civilisé appartient à plusieurs sociétés hétérogènes, famille, société professionnelle, Église, nation. Ces sociétés, bien loin de se confondre en un seul organisme, sont souvent en lutte ; leur unité ne peut résider que dans l'aptitude des individus qui les composent à les harmoniser. C'est de plus en plus une unité toute morale.

La loi de formation de la solidarité est la lutte originelle entre chaque groupe et tous les autres. Mais la loi de son évolution est la pacification des rapports entre les groupes, la fusion de cercles sociaux primitivement indépendants. Dans les petits groupes en lutte les uns contre les autres, la cohésion sociale est le prix de la suppression de toute liberté individuelle; et l'on voit le même fait se répéter encore, à un stade supérieur, dans la vie des partis, des sectes, des corporations. Mais l'atténuation de la lutte fait apparaître une solidarité d'un nouveau genre (que l'on définit imparfaitement d'ailleurs en la qualifiant d'organique). Cette solidarité supérieure a pour loi de se concilier peu à peu avec la responsabilité de l'individu et sa liberté. L'histoire du droit nous fait assister à la disparition de la responsabilité collective, toujours mieux remplacée par la responsabilité personnelle : or c'est là une preuve suffisante de la

transformation graduelle de la solidarité primitive en un ordre de choses favorable à la liberté et à la personnalité.

La cohésion sociale n'est affaiblie qu'en apparence par cette émancipation de l'individu : en réalité, elle est fortifiée et accrue. L'association primitive est *omnifonctionnelle :* elle prétend remplir toutes les attributions de la société et, par suite, les remplit d'une manière précaire et incomplète. Elle a pour loi de faire place à des associations *unifonctionnelles,* hétérogènes et reliées les unes aux autres seulement par les dispositions de leurs membres communs.

Ainsi l'évolution de la solidarité est normalement (et si l'on fait abstraction des mouvements rétrogrades) une marche progressive vers la liberté et la responsabilité. M. Duprat renonce à trancher la question qui divise les criticistes et les positivistes. Il estime cependant qu'au fond, les choses se passent comme si l'hypothèse *personnaliste* des premiers était fondée. Appréciant avec sérénité les événements contemporains, il n'hésite pas à juger régressives et anormales les manifestations de cette solidarité qu'engendrent sous nos yeux les luttes entre classes, solidarité qui tendrait à absorber de nouveau la responsabilité de l'individu dans celle d'un groupe, en attendant la reconstitution d'une société omnifonctionnelle. L'éducation de la solidarité à laquelle il conclut est celle qui, loin de fonder l'harmonie sur l'annulation de la volonté personnelle, prend la responsabilité consciente pour principe et ressort de la cohésion sociale.

Le livre de M. Duprat témoigne de l'esprit scientifique et critique destiné à présider aux études que nous espérons faire paraître au cours des années qui vont suivre. C'est un esprit de libre recherche qui nous asservit à une méthode rigoureusement scientifique, mais non aux thèses et aux postulats des écoles naturalistes ; c'est aussi un esprit social, mais conciliable avec les grands principes individualistes que ratifient l'induction historique et la déduction psycho-

logique. Dans l'ordre des questions théoriques, cet esprit nous porte à préférer des objets nettement définis et circonscrits; mais il ne nous interdit pas, à l'occasion, l'examen des problèmes généraux de la philosophie sociale. Dans l'ordre pratique, il nous conduit à dépasser l'antinomie du socialisme et de l'individualisme et à rendre la science appliquée aussi indépendante que possible des partis régnants, car ces partis datent d'un temps où les notions sociologiques ne pouvaient exercer aucune influence sur la formation de l'opinion.

GASTON RICHARD.

Bordeaux, 7 avril 1907.

Après tant d'ouvrages sur la « solidarité » et ses applications parus dans ces dernières années, celui-ci prétend justifier son apparition, non seulement par la nécessité d'une exposition impartiale, objective, des diverses doctrines grâce auxquelles de multiples questions peuvent aujourd'hui se poser, mais encore par *l'obligation faite au sociologue d'étudier, au début même de ses recherches sur la société, un fait d'une importance capitale, celui de l'interdépendance des individus et de leur action réciproque les uns sur les autres, sans lesquelles* AUCUN FAIT SOCIAL *ne se produirait.*

L'importance sociologique du sujet dépasse de beaucoup à nos yeux son importance morale. Non pas que nous soyons indifférents aux conséquences que peuvent avoir pour l'action rationnelle les études psycho-sociologiques[1] ; mais précisément parce que la « sociologie appliquée » doit se confondre avec les théories morales et politiques, nous estimons que le meilleur moyen de préparer de bonnes théories de l'action,

[1] Voir notre *Morale*, étude des *fondements psycho-sociologiques de l'activité rationnelle* (Paris, 1901, Doin, in-18. E. S.).

c'est de faire de sérieuses études scientifiques, *sociologiques* en particulier.

En présentant cette étude *essentiellement sociologique* à l'*Académie des sciences morales et politiques* et à *sa section de morale,* nous avons eu le dessein de soumettre à l'approbation d'une élite fidèle à sa tradition, mais toujours prête à encourager les novateurs, alors même que leurs idées lui paraîtraient trop audacieuses, notre conception du primat de la sociologie et de la science en général sur les « théories » morales. Nous y avons réussi, puisque, sur le rapport de M. Anatole Leroy-Beaulieu, l'Académie nous a attribué, sur le prix Saintour en 1906, l'unique récompense qu'elle ait cru devoir décerner à ce sujet.

Dans la présente édition, nous avons simplement ajouté au manuscrit déposé à l'Institut quelques développements sur la Solidarité pénale et l'Évolution des types sociaux (chapitres III et VI de la deuxième partie). Ces additions nous ont paru utiles à la compréhension d'idées maîtresses exposées dans d'autres sections.

Nous devons à nos anciens maîtres, MM. Espinas et Durkheim, professeurs à la Sorbonne, et à M. Gaston Richard, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux, sans oublier MM. Adolphe Coste et Tarde, aujourd'hui disparus, — de précieuses suggestions.

G.-L. Duprat.

INTRODUCTION

« Solidarité : » ce terme, qui ne se trouvait guère que dans les écrits de Pierre Leroux, de Renouvier et de Sécrétan, Marion s'excusait en 1880 d'en faire le titre d'une thèse soutenue en Sorbonne, et Caro n'en tolérait l'emploi « qu'à défaut d'équivalent » dans le langage philosophique[1]. Mais déjà, en 1895, on pouvait « constater le chemin fait par le mot et par les idées qu'il exprime ». Aucun terme n'était plus en faveur, aucun plus employé ni mieux reçu[2]. Dix ans plus tard, il a l'infortune de « n'être plus, au dire de certains critiques, qu'un vain mot que chacun interprète comme il lui convient[3] ». Il n'a plus, dit-on, de sens précis pour la plupart de ceux qui l'emploient ou l'entendent ; « on confond volontiers le sentiment généreux des souffrances d'autrui, dit Mme Yon Lampérière[4], avec la notion de la dépendance réelle et de la répercussion des souffrances individuelles dans la société humaine; » on appelle « applications sociales de la solidarité », de l'aveu même de M. Charles Gide, nombre d'entreprises dues à des sentiments d'amour, de pitié, de crainte, parfois égoïstes, dans lesquels il ne faut pas voir autre chose que charité,

[1] Voir Marion, p. 1.
[2] *Id.*, Préface de la 4e édition.
[3] Mauxion, p. 14.
[4] *Compte rendu du Congrès de l'Education sociale de 1900.*

sympathie ou prudence[1]. Tout fait social apparaît comme un fait de solidarité, et l'on se perd dans la multitude des modes d'existence collective auxquels s'applique ce terme unique, plein de prestige. La morale tout entière semble pouvoir se ramener à l'accomplissement du « devoir de solidarité », et l'on voit surgir tant de formes diverses de ce devoir, qu'il semble d'une incomparable fécondité ; mais « une notion aussi vague donne lieu facilement à des interprétations désastreuses et devient ainsi plus efficace pour le mal que pour le bien[2] ».

L'abus du mot ne peut qu'inciter à l'étude approfondie du fait. Il importe d'abord d'établir les lois naturelles de la solidarité sociale, d'en rechercher la nature, les causes et les effets, d'en voir et d'en exprimer l'évolution, afin de substituer au verbiage de certaine « philosophie sociale » la connaissance scientifique de relations bien définies. On pourra se demander ensuite quelles modifications il convient d'apporter à la conception de l'être moral, en tenant compte des lois qui le rendent solidaire de ses semblables dans la vie en société.

[1] Gide, pp. 47-48. « La construction de logements à bon marché, la lutte contre la tuberculose, la protection de la santé publique, sont-elles des applications sociales de la solidarité ? C'est possible. Cependant on pourrait dire, sans être trop pessimiste, que la peur d'être nous-mêmes contaminés y est pour quelque chose. »

[2] Mauxion, p. 14.

LA
SOLIDARITÉ SOCIALE

PREMIÈRE PARTIE

FONDEMENTS DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE PREMIER

NATURE DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

1. Cohésion et interdépendance. — 2. Société et solidarité. — 3. Divers degrés de solidarité.

1. Si à aucune époque on ne parla davantage de la solidarité, c'est que jamais on ne vit aussi nettement que dans la seconde moitié du XIXe siècle et au commencement du vingtième quelle puissance peut réaliser l'union des hommes portée jusqu'à une sorte de cohésion analogue à celle des molécules qui constituent un corps solide, un bloc de pierre, par exemple. Comme un bloc se meut tout d'une pièce, certaines

masses sociales présentent un mouvement d'ensemble de toutes leurs parties, et si l'on ne peut, à proprement parler, dire de tels agrégats qu'ils ont une « solidité », du moins est-il permis de prétendre que les unités composantes sont « solidaires » les unes des autres. Dans les révolutions, les émeutes, les insurrections, dans les « mouvements ouvriers » et notamment dans les grèves, on voit aisément se former de telles « masses »; on les voit agir *in solidum*.

Mais la « cohésion » conçue d'après le type qu'offrent d'ordinaire les minéraux n'est pas la seule forme possible de solidarité sociale. Même dans la nature inorganique, la plus ou moins grande distance des éléments a une importance secondaire : il y a toujours un intervalle entre les molécules, intervalle qui permet à l'air, à un gaz quelconque, à l'hypothétique éther, de circuler entre elles, et sa grandeur peut varier beaucoup sans que le corps perde l'aspect d'un solide et surtout sans que les éléments cessent de se mouvoir simultanément ou d'être liés les uns aux autres de façon à ne former qu'un même tout. Dans les corps organisés, la cohésion cède le pas à la coordination : le mouvement d'ensemble devient activité simultanée ou successive des diverses parties en vue de fins communes. Dans un agrégat social, la cohésion peut donc être avantageusement remplacée par l'unité synthétique ou systématique. Aussi Marion disait-il[1] que « l'idée de solidarité est en général celle d'une relation constante, d'une *mutuelle dépendance* entre les parties d'un tout ». Ce qui importe, c'est qu'un « tout » soit

[1] Marion, p. 2.

constitué, ou dans l'espace, ou dans le temps, par des unités dépendant les unes des autres, et dont l'activité particulière est subordonnée à celle de l'ensemble.

Pour que la collectivité ait ainsi une sorte d'existence propre, supérieure à celle des individus qui la composent, il faut qu'elle soit autre chose qu'une simple somme d'êtres existant séparément et valant chacun seulement par soi-même ; il faut que sa puissance, au lieu d'être simplement la résultante des énergies individuelles, soit l'effet d'une multitude d'actions réciproques, telles que dans le produit commun aucun individu ne puisse apercevoir quelque chose qui lui soit propre. Le sentiment collectif, la pensée et l'activité collectives, ne sauraient être des sommes de sentiments individuels, de pensées et d'activités individuelles, dans un agrégat d'êtres solidaires qui exercent les uns sur les autres une influence différente de celle qu'ils subissent, modifiée par chacun de ceux sur lesquels elle se fait sentir, sans cesse en voie de transformation, grâce à une multitude de causes qui sont elles-mêmes des effets très complexes de causes en nombre illimité. Chacun dépend ainsi de tous qui, pris collectivement, tiennent sous leur empire tous pris individuellement. Chacun est le produit du milieu social qu'il contribue à former, d'un être collectif dont il contribue à assurer l'existence, à entretenir la vitalité.

Quand à la cohésion de la masse vient s'ajouter la mutuelle dépendance des éléments soumis à de perpétuelles actions réciproques, la solidarité est complète : la connexion de toutes les parties donne à l'agrégat social une structure interne qui permet de le distinguer profondément du simple bloc minéral auquel nous

l'avions d'abord comparé. Aussi, depuis Pierre Leroux, qui, s'il appelait les hommes des « molécules sociales », insistait particulièrement sur leur interdépendance, sur « la faculté de communiquer qui est la base et l'essence de la société[1] », sur « la pénétration du mouvement de chaque penseur par le mouvement général de l'humanité[2] » ; — depuis Renouvier, Sécrétan et Marion, tous ceux qui ont traité de la solidarité y ont-ils vu surtout un « ensemble d'actions et de réactions », un « réseau d'influences réciproques », une « interdépendance des êtres[3] ».

Mais on pourrait prétendre que tous les êtres de la nature sont dans une mutuelle dépendance, qu'ils exercent tous les uns sur les autres des influences réciproques; et il suffit de concevoir l'univers comme un système, comme un tout dont les moindres parties sont en harmonie (que cette harmonie soit préétablie, comme le voulait Leibnitz, ou qu'elle soit l'effet d'une adaptation naturelle), pour avoir le droit de parler d'une solidarité cosmique. Il est donc légitime de faire, dans la solidarité conçue en général, une place bien déterminée à la solidarité sociale.

2. Celle-ci suppose la constitution d'une société. La simple juxtaposition d'individus ne suffit pas; ce n'est même pas assez qu'ils vivent en commun et se rendent des services les uns aux autres, sans quoi l'on pourrait dire que les animaux domestiques et l'homme forment fréquemment une société ; certains parasites

[1] P. Leroux, *Revue sociale* (*Le carrosse de M. Aguado*), p. 189.
[2] *Id.*, 1, 1re partie, § 2.
[3] MM. Mabilleau, L. Bourgeois, F. Buisson, au Congrès de l'Education sociale de 1900.

qui rendent des services à l'animal qui les porte et les nourrit (l'alecto des buffles, par exemple, qui débarrasse son bienfaiteur de rivaux incommodants et l'avertit de l'approche de l'ennemi) ne peuvent guère être considérés comme vivant en société avec les êtres dont ils sont cependant, en un sens au moins, solidaires. La réciprocité de services, la collaboration même, doivent être complétées par un fait psychologique d'une importance capitale : celui d'une influence exercée par tous sur chacun de façon à graver profondément sur son intelligence, sa sensibilité, son activité, la marque commune. Des gens qui constitueraient une association, mais ne se rencontreraient jamais, n'exerceraient aucune influence les uns sur les autres, ne se façonneraient pas réciproquement, n'auraient pas un « esprit commun », ne formeraient pas un véritable agrégat social : leur société existerait de nom, mais pas de fait.

Les individus d'une même société doivent être de même espèce, afin de pouvoir réaliser chacun plus ou moins le *type* commun ; ils doivent être solidaires, pour que de leur mutuelle dépendance naisse une *force* sociale qui domine les individus, les tienne groupés, donne à chacun d'eux le sentiment qu'il « appartient » à une collectivité. Société implique donc solidarité, et la solidarité sociale ne peut être que la solidarité en général appliquée à la constitution et au maintien d'agrégats, humains ou animaux (si l'on admet, avec M. Espinas, qu'il existe des sociétés animales), plus ou moins considérables, plus ou moins durables. Le fait de solidarité est antérieur par conséquent à la vie en société, et l'on peut établir cette première loi : Une

société se constitue lorsque des êtres *solidaires* (c'est-à-dire en état de mutuelle dépendance) forment un *tout* d'individus de même espèce, tendant à réaliser un *type* commun et une *puissance collective* unique. Alors la solidarité devient sociale.

Au sein de la horde primitive, du clan (dont le culte totémique semble attester la croyance à une parenté animale ou à une ancienne alliance de l'espèce humaine et des espèces animales), la solidarité des enfants nés de la même mère et des parents de la mère permet à la société matriarcale de se constituer; la famille naît lorsque la vague interdépendanee devient solidarité de tous les éléments d'un groupe déterminé, qui a son existence propre grâce au faisceau d'énergies concourant à l'établissement d'un pouvoir unique, d'une autorité domestique. La tribu naît de même lorsque des croyances et des mœurs communes, un esprit commun, une puissance collective, apparaissent et transforment la solidarité vague en solidarité sociale. Dans un pays, lorsqu'au milieu d'habitations éparses quelques maisons, construites à côté les unes des autres, permettent à leurs habitants de former une collectivité, le bourg qui deviendra peut-être une grande cité ne tarde pas à s'organiser, à soumettre toute la population à des règles communes, à « faire participer directement ou indirectement tous les individus aux avantages ou aux charges de la société[1] ». Les nations apparaissent quand des liens politiques rattachent les unes aux autres les cités, les communes, les unités de toutes sortes, auparavant ennemies ou ignorées les unes

[1] COSTE, p. 131.

des autres ; quand les influences auparavant exercées en tous sens sont parvenues à donner en quelque sorte une « âme commune » à des éléments dispersés : la solidarité nationale exige un gouvernement unique, un pouvoir qui se fait sentir à chacun au nom de tous, en vue de l'action collective, et qui ne laisse oublier à personne l'unité synthétique laborieusement réalisée. Les croyances religieuses créent des liens entre fidèles qui aspirent à transformer leur multitude en un corps puissant ou Église. Dans les cités, l'interdépendance des gens qui exercent la même profession les porte à se grouper en corporations ou en syndicats ; tous ceux d'ailleurs qui, dans l'espèce humaine, dépendent plus particulièrement les uns des autres ont des inspirations, des intérêts communs différents de ceux de leurs semblables, tendent de même à former « corps », à créer un pouvoir collectif, une force sociale distincte, par une solidarité mieux définie d'éléments en nombre autant que possible limité : ainsi apparaissent des associations de toutes sortes qui, au sein de l'interdépendance universelle, établissent autant de formes de solidarité sociale qu'il y a de liens capables de rattacher les hommes les uns aux autres, en substituant la collectivité organisée à la multiplicité chaotique.

La solidarité sociale est parfaitement définie dans certaines associations, d'ordinaire commerciales, formées volontairement, avec une entière liberté chez tous les contractants, pour une fin nettement assignée et une durée limitée, de telle sorte, en outre, que tous assument la responsabilité des actes de chacun, dépositaire par conséquent de la puissance collective. Tous sont liés par les obligations contractées par l'un d'eux ; aucun ne

peut, à un certain moment, séparer sa cause de celle des autres ; ils subissent les mêmes conséquences, supportent les mêmes charges, bénéficient des mêmes avantages ; bref, ils ne font qu'une seule personne au point de vue juridique, social et moral, bien que cette « personne » puisse être représentée en diverses circonstances par des individus différents.

3. Les familles, les cités, les nations, ne peuvent pas atteindre ce degré supérieur de solidarité qui comporte chez tous une volonté manifeste d'accepter la fortune commune, qu'elle soit bonne ou mauvaise, les conséquences des décisions d'autrui, qu'elles soient heureuses ou désastreuses. Dans la plupart des agrégats, la solidarité est subie plutôt que voulue par un grand nombre d'éléments ; beaucoup n'ont pas même une notion claire de la dépendance mutuelle, de l'influence réciproque. Aussi semble-t-il qu'on puisse sinon mesurer, du moins apprécier le degré de solidarité sociale atteint par diverses collectivités, en tenant compte, aussi bien que de la quantité des êtres solidaires, de la qualité de leur liaison. La *masse* peut être déterminée quantitativement : on doit en faire cas, parce qu'il est plus difficile de réaliser et de maintenir l'union d'un plus grand nombre d'éléments. La *cohésion* ou la connexion interne peut être conçue d'après la résistance, plus ou moins prolongée, de l'agrégat aux forces antagonistes, aux agents de dissolution, et surtout d'après la puissance sociale réalisée : plus grande est la solidarité familiale ou nationale, plus efficace est la contrainte exercée par le pouvoir paternel ou politique sur les individus, et plus efficace aussi est l'intervention de la famille ou de la nation auprès des agrégats similaires. On peut

aussi considérer la *rapidité* et l'*énergie* avec lesquelles l'influence de l'ensemble se fait sentir sur les individus pris séparément. On peut rechercher le nombre des êtres solidaires *nettement conscients* de leur solidarité, celui des agents qui, délibérément, s'emploient à l'établir ou à la développer dans un milieu donné, et apprécier en conséquence la *stabilité* de la synthèse sociale effectuée, car une interdépendance ignorée et involontaire peut être détruite par une soudaine explosion de tendances individualistes : la Révolution de 1789 put être une réaction violente contre la plupart des formes de solidarité sociale, parce que ces formes impliquaient la contrainte ou l'ignorance des fins proposées.

Il est donc possible de comparer les uns aux autres les divers groupes solidaires et aussi les divers moments de l'évolution du même groupe ; on peut étudier les variations concomitantes de la solidarité sociale et de ses causes ou de ses effets. Des recherches scientifiques sont même à souhaiter sur un tel sujet : plus on aura de monographies sur les collectivités envisagées au point de vue de la solidarité de leurs membres, mieux on connaîtra les multiples forces sociales contre lesquelles l'individu peut lutter, sous la domination desquelles il est parfois obligé de vivre.

CHAPITRE II

SOLIDARITÉ SOCIALE ET SOLIDARITÉ ORGANIQUE

4. Société et organisme. — 5. La conscience collective. — 6. Relations psychiques et relations sociales. — 7. Division du travail et solidarité primitive.

4. La mutuelle dépendance des éléments sociaux a de bonne heure fait concevoir les sociétés humaines comme des êtres véritables, analogues aux corps vivants. Si les agrégats sociaux sont des organismes, comme l'a prétendu Schaeffle, ou des « hyperorganismes », comme le dit M. René Worms, la solidarité de leurs éléments est assimilable à celle des cellules vivantes ou des organes et doit recevoir la même explication.

On ne saurait insister ni sur l'analogie des « tissus » vivants et de ce que l'on a été tenté d'appeler les « tissus sociaux », ni sur l'existence, dans les sociétés, de fonctions et d'organes correspondant aux fonctions et organes de la nutrition, de la respiration ou de la circulation. Les comparaisons « bio-sociologiques » ne sauraient rien prouver en faveur de la thèse dite « organiciste »; Spencer[1], après les avoir signalées, s'est at-

[1] SPENCER, 1, p. 355 et suivantes.

taché lui-même à montrer combien les faits sociaux diffèrent profondément des faits biologiques : les sociétés humaines les mieux organisées ne sauraient égaler en cohésion la plupart des organismes, si ce n'est les organismes inférieurs, sortes de colonies ou d'agrégats d'éléments distincts [1]. Mais on est précisément de plus en plus porté à voir dans l'être vivant, quel qu'il soit, une « société » : chez les vers, on constate entre tous les anneaux « une solidarité, un concours étroit, traits caractéristiques de la société [2] » ; on montre, dans le phénomène si curieux de la phagocytose, des cellules indépendantes qui concourent au salut de l'ensemble, comme une armée au salut d'une nation; si le corps vivant est un « système fortement unifié », ce n'est point faute d'unités pouvant à la rigueur vivre chacune de sa vie propre : c'est grâce à une étroite solidarité des éléments constitutifs du même organe et des organes constitutifs du même tout. La vie du corps était, pour Claude Bernard, « la somme, l'intégrale d'une multitude de vies élémentaires harmonisées, » et le principe de la vie, « l'idée du résultat commun pour lequel sont associés et disciplinés tous les éléments anatomiques, l'idée de l'harmonie qui résulte de leur concert, de l'ordre qui règne dans leur action ». N'est-ce pas également en vue d'une fin commune ou sous l'in-

[1] M. Seignobos (*La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, p. 220, Paris, Alcan, 1901) a bien montré comment les groupes humains tendent même à différer de plus en plus des organismes vivants par la solidarité que l'individu peut établir entre lui et les membres d'un groupe étranger sans rompre le lien qui l'unit à l'agrégat dont il faisait d'abord partie (Voir plus loin à ce sujet).

[2] Espinas, p. 261.

fluence d'un désir commun que les hommes forment des agrégats sociaux? De part et d'autre, ne constate-t-on pas ce que Tarde[1] appelait un « sourd et universel besoin de coordination interne »?

5. Ce n'est point certes une conception nette et un choix volontaire qui portent les hommes à s'unir, à s'associer, à se mettre sous la dépendance les uns des autres. Les théoriciens du Contrat social n'ont jamais prétendu que la vie collective, la constitution des forces sociales en général (la puissance coercitive de l'État exceptée), fussent l'effet d'une renonciation volontaire, intentionnelle, des êtres raisonnables à une partie de leurs droits individuels. Les sociétés humaines ont, comme les « sociétés animales », une existence naturelle : l'unité synthétique qu'elles présentent est dans l'ordre de la nature, comme celle des organismes et même celle des minéraux cristallisés. Ces éléments vivants cherchent spontanément à s'adapter les uns aux autres, à former un tout, que ces éléments soient cellules ou êtres humains[2] : le concours vital et le concours social sont des phénomènes supérieurs d'adaptation spontanée[3] des unités vivantes les unes aux autres. La solidarité biologique ne semble pas impliquer l'intervention d'une « âme », d'une intelligence consciente

[1] Tarde, 3, p. 7.

[2] C'est ce qui a fait dire à M. Goblot, p. 279 : « Il y a société dès qu'il y a individu. Dès qu'on fait de la biologie on fait de la sociologie, car on considère des individus, par exemple des cellules, dans leur rapport avec d'autres individus ou avec une collectivité. » Il faut cependant trouver un caractère spécial aux sociétés proprement dites : c'est à nos yeux la « conscience collective ».

[3] Tarde, dans ses *Lois de l'Imitation*.

d'elle-même ; la solidarité sociale n'implique pas nécessairement la constitution d'une « âme collective », et c'est à tort qu'on abuse de l'analogie bio-sociologique pour dire : « Dès qu'on admet que le corps social est un organisme vivant, on ne peut guère se refuser à le croire animé. Nous pouvons présumer une âme dans les agrégats sociaux d'après des indices révélateurs[1]. » Mais l'apparition d'une activité psychique, d'une intelligence, vient rendre d'une réalisation plus aisée l'harmonie biologique, et l'apparition de pensées communes, de sentiments communs, favorise la solidarité sociale.

M. Espinas prétend « qu'une société est, il est vrai, un être vivant, mais qui se distingue des autres en ce qu'il est avant tout constitué par une conscience. Une société est une conscience vivante ou un organisme d'idées[2] ». Une incessante communication d'idées, de sentiments, de tendances, amène en effet dans toute société une communauté de représentations, d'états affectifs, qui permet de concevoir une « conscience collective », superposée aux consciences individuelles, les

[1] Louis Bourdeau, p. 109.

[2] Espinas, p. 530. — G. Richard, p. 465 : « Après Lazarus, Tarde, Brinton et tant d'autres, il est inutile de prouver que tout agrégat humain prend conscience de son unité et de son identité. L'individu est toujours, en dernière analyse, le porteur de cette conscience; néanmoins la réalité du *sujet collectif* ne peut être mise en doute, car le *moi* et le *nous* deviennent inséparables. L'individu se représente le lien qui l'unit au groupe de la même façon qu'il se représente la continuité de ses états de conscience. Les récentes études de MM. Ribot et Paulhan sur la mémoire affective ont expliqué d'une façon très simple cette conscience de l'identité sociale. L'individu ne peut revivre ses émotions passées sans y retrouver les courants de conscience collective et être ainsi déterminé à communier de nouveau avec la société. »

dominant et les façonnant parfois. Une sorte d' « esprit » ou de « sens » commun « harmonise les impressions et les impulsions confuses », impose à chacun une sorte de résultante psychique, qui n'est la pensée ou le sentiment de personne en particulier, mais celui de tous en général. On peut supposer que de même, dans l'être vivant, la conscience personnelle est la résultante d'une multitude d'activités psychiques, et que, comme la conscience collective, elle contribue très efficacement à la solidarité des éléments auxquels elle fournit une lumière commune.

Tout ceci nous montre bien non pas tant une solidarité sociale réductible à une solidarité organique qu'une interdépendance d'éléments vivants, s'établissant à peu près de la même façon qu'il s'agisse de cellules ou d'individus. Dans les collectivités humaines, les énergies individuelles solidarisées donnent naissance à une puissance sociale, à un pouvoir d'unification; dans l'être vivant, les énergies cellulaires solidarisées donnent naissance à cette force unique qui fait l'individu. Le même processus qui aboutit à la formation d'êtres humains aboutit, renouvelé, à la formation de sociétés.

On peut objecter que les éléments d'un corps vivant procèdent tous d'un germe unique, ce qui explique leur solidarité constante[1], tandis que les membres d'un « corps » social sont loin d'ordinaire d'avoir une commune origine. Mais ces individus ne prennent-ils pas

[1] Espinas, p. 519, « Pourquoi les spicules du corail se réunissent-elles toutes pour former le squelette du polypier? Pourquoi les cellules de chaque sorte se groupent-elles ailleurs par masses contiguës? C'est sans doute parce que chaque élément histologique est produit par ses semblables et reste lié nécessairement à ceux qui lui ont donné naissance. »

naissance dans la collectivité, comme les cellules dans l'organisme animal? ne subissent-ils pas dès la naissance, et avant même de naître, l'influence du milieu, de même que les cellules naissantes subissent celle de tout l'organisme au sein duquel elles se développent? Les hommes, comme leurs propres éléments, sont héréditairement prédisposés à faire partie d'un tout déterminé; à l'hérédité viennent s'ajouter l'éducation et l'imitation. Comme l'a montré Baldwin, l'individu commence par être un produit social, une synthèse particulière d'éléments communs empruntés à la collectivité dans laquelle se forme sa personnalité : il n'est donc pas surprenant qu'il soit aussi fortement rattaché au corps social que la cellule au corps vivant. Et lorsque se constitue un agrégat nouveau, il ressemble d'abord à l'embryon : « Tout corps social commence par se faire lui-même, comme y est obligée chacune de ses parties, par un développement autonome, par une croissance successive et spontanée à partir d'un germe[1]. »

6. L'influence exercée par des êtres humains les uns sur les autres, influence qui les met chacun sous la dépendance de tous, est évidemment beaucoup plus relevée que celle des cellules ou des centres nerveux d'un animal tendant à s'adapter les uns aux autres et à former un tout harmonieux. Les hommes se représentent leurs semblables, ils ont des idées et des sentiments aussi variés que complexes; la « conscience collective » est une synthèse fort riche de notions et d'états affectifs communs qui circulent en quelque sorte

[1] ESPINAS, p. 518.

de personnalité en personnalité. Les cellules se représentent-elles les unes les autres? ont-elles des images, des émotions? Tout au plus peut-on admettre avec Durand (de Gros), — dont Claude Bernard et Ravaisson se sont largement inspirés et dont le « polypsychisme » est devenu presque classique, grâce aux théories récentes sur les subconsciences, — que « nos centres nerveux sub-cérébraux sont eux-mêmes de véritables cerveaux, quoique subalternes, et qu'en chacun d'eux réside, comme dans le cerveau supérieur, une individualité psychique, un moi distinct, une conscience propre[1] ». Mais cela suffit à nous faire concevoir des groupes de cellules (s'imitant les unes les autres, tels les animaux d'un même troupeau) comme susceptibles de mettre en harmonie leurs appétitions et leurs répulsions, leurs mouvements, et de former une société analogue à celle des individualités supérieures. On peut voir une différence de degré, mais non une différence de nature, entre les modes d'action réciproque des principaux éléments, dans l'animal et dans la société.

La contrainte exercée par la « conscience collective » sur les consciences individuelles ne saurait donc différer foncièrement de la contrainte exercée par la conscience supérieure sur les subconsciences, et, par elles, sur les éléments de l'être vivant. L'idée qui reçoit l'adhésion de tous, l'appétition qui résulte des appétitions particulières combinées, tendent à se substituer à la représentation et à la tendance particulières; elles ont une force qui leur vient de la masse d'éléments solidaires

[1] Durand (de Gros).

dont elles émanent; et, dans l'individu, la totalité des centres psychiques donne à la représentation qui leur est commune une puissance ordinairement irrésistible. Le pouvoir central, émanation de toutes les énergies particulières, ne peut manquer normalement de régir l'ensemble et d'y maintenir l'ordre, la cohésion des parties.

Ce sont donc, en définitive, des liens d'ordre psychologique qui expliquent aussi bien la solidarité organique que la solidarité sociale. La vie collective, que ce soit celle des organismes ou celle des sociétés, n'a rien de mystérieux pour quiconque admet l'existence de voies de communication mentale entre les éléments de tout corps vivant comme entre les éléments de tout corps social. La vie sociale nous fait mieux comprendre la vie individuelle; celle-ci, en retour, nous permet d'avoir une idée plus nette du degré le plus élevé que puissent atteindre l'organisation collective, la solidarité sociale. Quand l'une quelconque des parties d'un organisme vivant se trouve lésée, l'excitation a son retentissement dans tout le corps qui réagit *in solidum* en faveur de l'élément particulièrement atteint. C'est la conséquence d'une grande unité systématique. Plus une société est fortement unifiée, plus tous ses éléments se montrent solidaires du moindre d'entre eux.

7. D'autre part, le corps vivant a d'autant plus de fonctions distinctes qu'il occupe un rang plus relevé dans l'échelle des êtres. L'unité systématique la plus haute comporte la plus grande diversité d'activités à coordonner; car plus un corps a de moyens d'adaptation à son milieu, d'action et de réaction, tous soumis

à un pouvoir central et dépendants les uns des autres, plus hautes sont les fins qu'il peut se proposer et réaliser. A l'exemple des vivants, les sociétés humaines tendent à une différenciation croissante qui leur est imposée par une adaptation de plus en plus convenable à un milieu de plus en plus varié. Aussi la division du travail a-t-elle pu paraître « la source éminente de la solidarité sociale[1] ». Pour Auguste Comte[2], « c'est la répartition continue des différents travaux humains qui constitue principalement la solidarité sociale et qui devient la cause élémentaire de l'étendue et de la complication croissante de l'organisme social. » Mais il est une solidarité antérieure à la multiplication des fonctions, aussi bien dans les êtres vivants que dans les sociétés : de part et d'autre, les agrégats commencent par remplir une « fonction commune[3] » ; ce n'est que peu à peu que naissent les fonctions distinctes auxquelles correspondent des organes différents de plus en plus nettement distincts les uns des autres et qui observent cependant de plus en plus une étroite subordination à l'égard du tout, pour cette raison péremptoire que leur spécialisation s'est faite en vue de la fin commune et n'est possible que du moment où l'agrégat est assez riche d'énergies particulières pour les utiliser dans diverses directions. Chaque élément a sa nature propre et diffère toujours tant soit peu même de l'élément voisin ; il faut que tous commencent par atténuer, sinon leur dissemblance, du moins leur divergence pour que l'ensemble se constitue, que l'unité synthétique se réalise.

[1] Durkheim, 1, p. 450.
[2] Auguste Comte, 1, iv, 425.
[3] Espinas, p. 519.

Avant que toutes les parties d'un même organe concourent à la même fonction, les premiers éléments de cet organe concourent à l'activité totale; avant que les membres de la tribu forment des corps d'artisans, de prêtres, de trafiquants, il faut qu'ils concourent tous à la défense de la collectivité menacée. Quand l'organisme est assez fort pour confier à l'une de ses parties seulement la sauvegarde ou la direction des autres, quand la tribu est assez puissante pour avoir une armée et une administration distinctes des autres groupes qui la constituent, alors seulement la division du travail, la répartition des besognes diverses, peut s'effectuer; alors, dans l'être vivant, des cellules, des tissus, des organes se spécialisent, et l'hérédité fixe en chacun des éléments des aptitudes particulières à remplir une fonction déterminée; les multiples organes sont en puissance dans l'embryon, dont la différenciation s'effectuera suivant une loi spécifique à mesure que croîtra le nombre des éléments. M. Durkheim a bien vu[1] que « la division du travail progresse d'autant plus qu'il y a plus d'individus qui sont suffisamment en contact pour pouvoir agir et réagir les uns sur les autres » ; ce qui revient à dire que la multiplicité des fonctions est en raison directe de la masse des éléments solidaires. Dans les sociétés humaine la fonction n'est pas toujours héréditaire, comme elle l'est pour les cellules qui se succèdent dans un corps vivant; le type à réaliser n'est pas aussi nettement déterminé qu'il l'est pour les animaux; mais les grandes fonctions subsistent, et chaque individu, de plein gré ou contraint, est amené à rem-

[1] Durkheim, 1, p. 283.

plir l'une d'elles en collaboration avec un nombre variable de ses semblables. Il y est d'autant plus contraint, que la « densité » du corps social est plus grande[1]; car, comme le disait Auguste Comte[2], une « condensation progressive stimule directement, d'une manière très puissante, au développement plus rapide de l'évolution sociale, soit en poussant les individus à tenter de nouveaux efforts pour s'assurer par des moyens plus raffinés une existence qui autrement deviendrait plus difficile, soit aussi en obligeant la société à réagir avec une énergie plus opiniâtre et mieux concertée pour lutter plus opiniâtrément contre l'essor plus puissant des divergences particulières ». On ne saurait nier que la division du travail ne rende nécessaire une plus grande solidarité sociale; mais le pouvoir collectif capable de réagir contre les divergences funestes ne peut être que le produit d'une étroite solidarité antérieure; il ne peut s'exercer dans le sens d'une plus grande division du travail coordonné, systématisé, que si la solidarité de tous les éléments permet à chacun de compter sur les autres, nécessaires à sa subsistance et à son développement personnel. La coopération réglée n'est pas toute la solidarité sociale, pas plus que la synergie des éléments de l'être vivant dominé par une volonté ferme n'est toute la solidarité organique. M. Durkheim le reconnaît : « La division du travail ne peut s'effectuer qu'entre les membres d'une société déjà constituée[3] ». Mais, pour lui, la division du travail naît de la lutte pour l'existence, de la concurrence entre éléments :

[1] Durkheim, 1, p. 289.
[2] Auguste Comte, 1, iv, 455.
[3] Durkheim, 1, p. 305.

« Si le travail se divise davantage à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, c'est que la lutte pour la vie y est plus ardente[1]. » Peut-on soutenir que la division du travail organique, la diversité des fonctions dans un être vivant provient de la concurrence des cellules, et ne voit-on pas que c'est la multiplicité croissante des moyens d'existence commune qui provoque la différenciation des organes? De même, c'est, et de l'aveu même de M. Durkheim[2], « du partage de fonctions jusque-là communes, » partage qui répond mieux que l'activité uniforme aux exigences de la vie collective, que résulte la spécialisation des éléments sociaux. C'est par solidarité que les individus remplissent différentes fonctions sociales, et pour une solidarité plus haute, plus féconde.

En résumé, la loi commune de la solidarité organique et de la solidarité sociale est la suivante : *La densité croissante de l'agrégat amène, en même temps que sa différenciation progressive, une coordination plus efficace des activités diverses, une concentration plus grande de l'énergie collective en un pouvoir central qui maintient l'interdépendance des parties spécialisées, devenues indispensables les unes aux autres*[*].

[1] Durkheim, 1, p. 294.

[2] *Id.*, p. 306.

[*] *Définitions de la solidarité.* — On peut juger maintenant de la valeur des diverses définitions qui ont été données de la solidarité en général, et les appliquer à la solidarité sociale : M. Mabilleau voit impliquée dans l'idée de solidarité celle de la « dépendance réciproque des êtres vivants dans l'œuvre de la vie universelle »; M. Léon Bourgeois, celle des « services que chacun rend à tous et tous à chacun »; Mme Yon Lampérière, celle de dépendance et de répercussion. M. F. Buisson appelle solidarité sociale « l'interdépendance des êtres acceptée par la volonté

comme le moyen de réaliser le but de toute société humaine[1] ». M. Paul-Boncour[2] définit « la solidarité positive : le phénomène par lequel l'acte accompli par l'individu membre d'un groupe a son incidence sur les autres membres de ce groupe, et qui crée ainsi entre tous les membres de ce groupe une dépendance réciproque ». Pour M. Coste[3], « c'est le lien qui rattache les plus humbles comme les plus puissants... à un même ordre social en imposant aux uns comme aux autres le contre-coup de tous les événements qui atteignent la société, en sorte que chacun en a, justement ou non, proportionnellement ou non, sa part de responsabilité... En d'autres termes, c'est la participation directe ou indirecte de tous les individus aux avantages ou aux charges de la société. » Aux yeux de Marion[4], c'était « l'ensemble des actions et réactions qu'exercent sur la moralité les uns des autres les hommes vivant en société;... le réseau des influences réciproques auxquelles donne lieu le commerce de deux ou plusieurs individus et par lesquelles ils tendent à s'améliorer ou à se corrompre réciproquement. »

[1] *Compte rendu du Congrès de l'Éducation sociale de 1900,* pp. 62, 87, 8 et 115.
[2] PAUL-BONCOUR, p. 8.
[3] COSTE, p. 131.
[4] MARION, p. 50.

CHAPITRE III

LUTTE ET SOLIDARITÉ

8. Cohésion grégaire. — 9. Discipline et patriotisme. — 10. Solidarité et rivalités commerciales. — 11. Rivalités familiales. — 12. Luttes religieuses. — 13. Luttes politiques et rivalité des partis. — 14. Lutte des nations contre le mal et la barbarie.

8. D'ordinaire, les hommes se rendent volontairement solidaires les uns des autres pour la lutte contre des ennemis ou des rivaux communs, afin que si l'échec survient, ils ne se trouvent pas isolés, sans défense, sans secours, pour renouveler l'effort. Mais déjà, au cours du conflit, en présence des difficultés, une plus grande énergie est réalisée par l'étroite interdépendance des individus associés. Si l'union fait la force, l'influence réciproque, la concentration de la puissance, la communauté des pensées et des sentiments, bref, la solidarité, sont encore plus efficaces que la simple association. Dans le péril commun, les animaux eux-mêmes font plus que s'unir ; parfois ils s'excitent les uns les autres (les chiens, par exemple), et « forment bloc » contre l'ennemi; les loups agissent souvent d'une « façon solidaire[1] ». Les hommes

[1] Novicow, p. 15.

sentent surtout dans les dangers l'importance de la solidarité. Dès que le péril est écarté, comme les loups qui de nouveau se disputent, les hommes reviennent à leur égoïsme; ils se hâtent, sinon de vivre isolés, du moins de n'avoir avec leurs semblables que des relations qui ne les « engagent » pas, qui ne compromettent pas leur indépendance. Mais quand apparaît de nouveau le danger, la famille, la cité, la nation la plus divisée en temps de paix, voit ceux qui naguère étaient les plus indifférents aux maux des autres souhaiter ne plus former qu'un seul tout, courir des risques pour autrui, affronter même la mort pour le succès ou le salut de la collectivité, obéir docilement aux ordres des chefs, n'avoir plus avec leurs associés « qu'une même âme » et oublier leurs intérêts personnels pour ne plus songer qu'à l'intérêt commun.

La cohésion grégaire est le premier effet social de la lutte. Les animaux savent fort bien aller en troupes compactes, les oiseaux ne former qu'un vol ou ne jamais trop s'éloigner les uns des autres, afin de pouvoir au premier signal opposer leur masse à l'ennemi. L'espèce humaine dut sans doute sa conservation à cet instinct grégaire, qui est comme une manifestation de la solidarité pré-sociale : il fut d'autant plus aisé aux hordes primitives de former des agrégats solides, bien cohérents, que l'individu ne s'affirmait pas encore au sein du tout, que la sympathie spontanée, l'imitation servile, l'emportaient de beaucoup sur le sentiment égoïste des premiers hommes. Le pouvoir était exercé par tous, et la contrainte n'en était que plus grande : le moindre manquement à la discipline spontanément établie entraînait une réaction violente de la masse et

la mise à mort du délinquant pour des méfaits qui peuvent nous paraître aujourd'hui insignifiants, mais que l'on sentait bien pouvoir nuire à la cohésion de la horde ou du clan. Bien des tribus sauvages nous fourniraient encore des exemples de ce souci farouche du mouvement d'ensemble.

Les tribus guerrières, les peuplades conquérantes, durent montrer de bonne heure une aptitude particulière à s'organiser en vue de la lutte, et parfois à organiser autour d'elles, en de grands empires, les éléments les plus belliqueux qu'elles rencontraient sur leur route[1]. Dans ces empires, la cohésion sociale n'est maintenue que par l'espoir de prochaines conquêtes, le désir commun de triomphes nouveaux, la crainte de voir des adversaires grandir, se fortifier, opposer quelque résistance aux progrès de la collectivité, menacer son prestige ou son influence, restreindre sa puissance. Aussi voit-on, même de nos jours, les chefs d'États militaires ne pas reculer devant les provocations à l'étranger ou devant l'expression de craintes injustifiées pour accroître la solidarité nationale ébranlée par des querelles intestines ou par l'opposition des intérêts, des tendances, des croyances, des conceptions politiques. L'organisation militaire, la préparation de la guerre, l'attente de la lutte, donnent à certains peuples cette communion d'idées et de sentiments qui est indispensable à la solidarité sociale.

Il peut arriver qu'une organisation pacifique se transforme en organisation guerrière sous l'influence de la colère, sous la menace de l'invasion et de la des-

[1] *Cf.* Demolins.

truction. C'est ainsi que la Révolution française dut développer dans le pays tout entier une ardeur militaire qui, de l'étroite union dans la défense du sol national, mena à la conquête. Une « soif de gloire », un désir immodéré de victoire, furent pour quelque temps les passions maîtresses de l'âme française ; l'enthousiasme collectif rendit pour quelques années le pays tout entier solidaire de Napoléon et de ses soldats, ses admirateurs.

9. Qu'ils soient conquérants ou qu'ils se bornent à leur propre défense, les agrégats sociaux en lutte n'admettent pas de défection ; toute tentative de désobéissance, toute initiative tant soit peu contraire à la discipline imposée, est sévèrement punie ; on ne saurait admettre qu'en présence de l'ennemi, des voix discordantes s'élèvent, et des avis différents jettent le trouble dans les esprits. Quand des individus se permettent d'élever la voix, de se livrer à des discussions sur les moyens de défense ou d'attaque, et, *à fortiori,* sur la nécessité, la légitimité de la défense ou de l'attaque, les gens à l'esprit militaire[1] voient avec raison dans une telle audace le symptôme d'une décomposition sociale, de la ruine prochaine d'une indispensable cohésion. En face de l'adversaire, les chefs avisés ne manquent jamais de mettre bien en lumière, aux yeux de tous, les symboles de l'unité collective, les signes de reconnaissance, les drapeaux ; de répandre dans leurs troupes des sentiments communs, de faire appel à la musique pour entraîner par le même rythme et par l'éveil des mêmes tendances tous les soldats en

[1] Cf. Faguet, *Le Socialisme en 1907*. (Paris, Colin, in-18, 1906.)

un même mouvement, de faire pousser les mêmes cris qui excitent d'une façon uniforme les bataillons à l'assaut. La victoire dépend pour une large part de la solidarité grégaire ainsi réalisée ; la vue d'un étendard suffit à faire que des milliers d'hommes se sacrifient et meurent autour de cet emblème d'une existence commune supérieure aux existences individuelles : chacun lutte pour tous avec un tel oubli de soi-même, que les personnalités se fondent en quelque sorte les unes dans les autres, et que le corps d'armée seul a son caractère propre, sa « conscience » distincte.

Le patriotisme, sans être nécessairement lié à l'action militaire, s'exacerbe dans la lutte entre nations. Il n'est pas tant la haine de l'étranger, — les soldats de deux armées en présence n'ont pas de haine les uns pour les autres et se secourent mutuellement après la bataille, — que le désir commun à tous les membres d'un grand agrégat social de maintenir l'unité collective au prix des plus grands dévouements, des plus lourds sacrifices personnels, afin que demeure intact le patrimoine commun, que soient sauvegardés l'honneur et les intérêts de tous, que demeurent réalisables les aspirations, les desseins, ce qu'on appelle parfois les « destinées » de tout un peuple. C'est par l'opposition très nette des patries en lutte, ou sans cesse sur le point d'entrer en guerre les unes contre les autres, que s'est opérée la concentration des grandes nations modernes, et que s'est maintenu si vif le sentiment non seulement de l'unité collective, mais aussi de cette solidarité qui fait qu'on ne saurait à l'étranger léser, injurier, frapper un de ses membres sans que le pays auquel il appartient ne proteste, ne réagisse de toute

sa puissance contre l'agresseur, ne se sente atteint lui-même tout entier dans la personne de son représentant.

La lutte économique entre nations, qui met aux prises loin de leurs patries respectives des commerçants, des colons, des explorateurs de divers pays, fournit de nos jours mainte occasion de manifester, et même d'accroître la solidarité nationale. Un missionnaire engage parfois la responsabilité de son pays au point que l'honneur national exige ensuite qu'on le soutienne à main armée, qu'on venge les outrages qu'il peut subir, qu'on tienne les promesses qu'il a faites. Un seul colon peut amener une nation à faire, par solidarité, une expédition lointaine. Ceux qui luttent aux confins du monde civilisé ou au sein même des pays barbares pour l'expansion de la civilisation européenne puisent la plus grande partie de leur courage dans la conviction qu'ils ne se réclameront pas en vain des agrégats puissants dont ils arborent le pavillon. Comme les citoyens romains d'autrefois, les Européens d'aujourd'hui et en particulier les « sujets de Sa Majesté britannique » rappellent avec orgueil quelle force collective est prête à appuyer leurs revendications, à les aider dans la conquête de nouveaux droits et de nouveaux avantages. Le pays qui ne se solidariserait pas avec ses nationaux dans la lutte économique aurait bien vite fait aujourd'hui de perdre son rang dans le monde : on le comparerait volontiers à une nation qui se désintéresserait du sort de ses armées.

Cette même lutte, entre agrégats sociaux autres que les pays avec leurs colons, leurs protégés, leurs explorateurs, peut donner naissance à une solidarité plus grande encore que celle dont naît le patriotisme le

plus exalté. Les grèves, si fréquentes de nos jours, ont habitué les travailleurs du même « corps de métier » à chercher dans la constitution d'une force commune le moyen d'échapper à l'oppression ou de faire triompher leurs exigences. La « masse » des grévistes se forme d'ordinaire sous l'empire de la colère, de l'indignation, de la haine; la prompte diffusion des passions les plus violentes, des excitations à la vengeance ou à la destruction, donne à cette masse une sorte de solidarité grégaire ; mais quand la lutte se prolonge, la foule se transforme en syndicat pour la défense en commun des intérêts collectifs. Dès lors, la contrainte sociale est organisée : la tyrannie du syndicat est telle, que non seulement il prétend contraindre tous les ouvriers de la même usine, de la même corporation, et au besoin de toutes les corporations, à participer au mouvement d'ensemble, mais encore qu'il exige de chacun le sacrifice de ses désirs, de ses libertés, de ses intérêts, de ceux de sa famille. « Chacun pour tous » est le mot d'ordre que l'on ne saurait manquer de suivre à la lettre sans s'exposer à des représailles parfois cruelles. La collectivité doit triompher tout entière ou être vaincue tout entière ; elle ne tolérera pas que l'un quelconque de ses éléments abandonne la lutte pour profiter d'avantages personnels, même pour remplir des obligations particulières. Le « bloc » doit rester indivisible ; nul n'acceptera rien, si ce n'est au profit de tous ; nul en revanche ne sera lésé ou frappé sans que tous ne se lèvent contre l'insulteur, devenu ennemi commun. La discipline dans les syndicats devient aussi rigoureuse que dans les armées ; ce qui est l'indice d'un accroissement

constant du pouvoir central par l'effet d'une solidarité croissante. La « lutte des classes », qui n'était naguère qu'une conception théorique, tend ainsi à devenir une réalité : les conflits économiques font naître de nouveaux modes d'organisation sociale, qui substituent de plus en plus à la rivalité des individus, à la simple concurrence, le duel de forces redoutables concentrées en deux camps opposés.

10. La rivalité des entreprises industrielles et commerciales pousse de son côté les individus à former des associations régies par une loi unique de solidarité, celle qui « oblige à la même chose chacun pour la totalité[1] », qui, si elle donne à chacun le droit de demander pour tous les autres le total de la créance commune[2], lui impose le devoir d'acquitter pour tous les autres la dette commune. De plus en plus s'opposent les unes aux autres les grandes entreprises qui exigent une énorme concentration des capitaux, une collaboration assidue d'êtres toujours prêts à mettre en commun, au point de vue pratique, leurs moyens de conception et d'action. Ainsi se constituent les grands syndicats commerciaux, les trusts américains, les cartells allemands, qui, s'ils ont des fins économiques plus relevées, n'en sont pas moins amenés par les nécessités de la lutte à s'efforcer de détruire ou de subjuguer les forces rivales[3]. Il arrive fréquemment que, dans ce conflit des puissances économiques volontairement constituées par des entrepreneurs audacieux, les plus faibles fassent appel à la solidarité nationale

[1] *Code civil,* art. 1200.
[2] *Ibid.,* art. 1197.
[3] Voir Paul des Rousiers.

et cherchent, dans la protection de leur industrie ou de leur commerce par le pays tout entier qu'ils contribuent à enrichir, une juste récompense de leur attachement à la collectivité. Le protectionnisme est né de cette considération que, pour conserver à l'agrégat entier sa puissance, il convient de favoriser le plus possible, dans l'intérêt commun, ceux qui peuvent le mieux participer à l'accroissement de la richesse commune par leurs entreprises particulières. Certaines industries donnent le bien-être à toute une ville, toute une région; pour les défendre lorsqu'elles sont menacées dans leur vitalité, la ville ou la région s'impose des sacrifices. De même l'État met sa puissance et parfois les ressources publiques au service de la défense d'intérêts privés étroitement liés à l'intérêt commun. Plus un pays est menacé dans sa vitalité industrielle, plus il devient protectionniste, en vertu de la *loi générale de l'accroissement de solidarité sociale corrélatif de l'âpreté de la lutte.*

11. Cette loi se vérifie aussi bien dans la vie domestique et religieuse que dans la vie politique. Non seulement Sganarelle et sa femme redeviennent solidaires pour se délivrer du même importun, mais encore la famille la plus divisée retrouve son unité en présence d'un ennemi commun. On trouverait encore, dans les peuples les plus civilisés, bien des survivances de ces mœurs à demi sauvages qui rendent la vendetta si fréquente en Corse : la famille entière est frappée par l'outrage fait à l'un de ses membres; ce n'est pas l'individu qui seul a été atteint, c'est la collectivité des êtres qui portent le même nom. Aussi l'insulteur, le criminel, ne sera-t-il pas considéré

davantage comme un individu isolé ; sa famille, toute sa parenté, les animaux domestiques eux-mêmes seront englobés dans la haine vouée par un agrégat à un autre agrégat : il semble que l'une des deux communautés doive disparaître, et, devant la menace d'une destruction progressive, les individus se rapprochant davantage les uns des autres, opposent à l'ennemi la puissance commune faite de leurs énergies, de leurs intelligences, de leurs haines fusionnées. Quand l'état des mœurs ne permet plus la vendetta, c'est dans les contestations, les procès, les compétitions de toutes sortes que s'affirme la solidarité familiale : chacun prend parti pour ses proches, et tous les parents adoptent la même attitude à l'égard de la collectivité visée par l'un d'eux ; ils finissent par éprouver les mêmes sentiments, et il arrive fréquemment que l'opposition se perpétue à travers plusieurs générations, alors que la cause du conflit primitif est depuis longtemps oubliée. Se venger sur les enfants des méfaits des parents, ou simplement attribuer aux descendants la malignité, la lâcheté des ascendants, n'est-ce pas continuer à éprouver de la haine, comme au temps des vengeances collectives, plutôt pour la collectivité que pour l'individu, à cause de l'étroite interdépendance des membres de la même famille ?

12. Rien n'est plus favorable au rétablissement de la discipline ecclésiastique et à la concentration des fidèles autour de leurs prêtres, à l'enthousiasme dans l'adoption d'une foi commune, et même au dogmatisme intolérant des communautés religieuses fortement unifiées, que les attaques dirigées contre les églises soit par des églises rivales, soit par les pouvoirs civils. La

Réforme a été aussi propice à l'unité catholique qu'à la constitution des églises protestantes; la solidarité confessionnelle a atteint son maximum dans les guerres de religion où, à la lutte pour l'existence d'agrégats sans cesse menacés les uns par les autres, s'ajoutait la lutte pour le triomphe d'une foi, pour l'affirmation d'une croyance collective. En général, plus une idée religieuse ou philosophique est violemment attaquée, plus les hommes qui la professent sont portés à former des associations, des sectes à la discipline rigoureuse, promptes à l'excommunication des dissidents et à la punition parfois cruelle des traîtres, des apostats; plus chacun sacrifie au succès d'une cause toute spirituelle. A côté des agrégats sociaux dont la solidarité repose uniquement sur les effets d'une cupidité commune, il n'est pas déplaisant de constater, pour l'honneur de l'humanité, l'existence de collectivités constituées uniquement pour la défense de croyances désintéressées, et capables d'atteindre au moins un aussi haut degré de cohésion que les associations les plus utilitaires.

L'attachement de certains hommes à des idées philosophiques ou religieuses, quand il est assez grand pour faire braver même des périls en faveur de l'affirmation toujours plus nette de ces idées, ne peut manquer de faire qu'ils s'attirent les uns les autres dès que leur foi peut devenir commune. Et dans leur « communion spirituelle » ils réalisent une puissance morale avec laquelles toutes les autres forces sociales doivent compter. Aussi ne gagne-t-on rien à tenter de dissoudre des sectes philosophiques ou religieuses : pour manifester ce qu'ils croient être le vrai, les hommes d'élite, d'autant plus solidaires que les besoins

et les succès de l'existence vulgaire ont moins d'importance pour eux, que les passions inférieures les divisent moins, sont capables de renverser bien des obstacles et de rester unis jusque dans l'exil ou l'impopularité. De plus, ne faut-il pas s'étonner que, dans la lutte pour le triomphe de certaines doctrines, les disciples enthousiastes de grands savants forment des coteries parfois trop exclusives, mais où le dévouement réciproque, la mise en commun de tous les travaux, de tous les résultats, de toutes les espérances et de toutes les joies, de toutes les craintes et de tous les déboires, assurent à chacun les bienfaits de la solidarité. Dans la bataille des sectes, des écoles, des coteries, les élèves fidèles se groupent autour du maître, et il n'est pas de famille plus unie que cette collectivité, dont une théorie, une doctrine, une idée, constitue l'âme et où l'autorité de la parole magistrale tient lieu de loi et de pouvoir. Il n'est pas jusqu'aux erreurs reconnues et aux traditions vieillies pour lesquelles on n'ait de l'attachement.

13. Le désir du pouvoir donne naissance dans tous les États, dans toutes les cités, à des partis rivaux ou ennemis. La coalition de gens ambitieux est d'ordinaire fort instable; elle ne survit pas au triomphe de quelques-uns. Les « cabales » formées par haine, par jalousie, dans le désir de provoquer la chute ou l'abaissement d'autrui, avec pour moyens l'intrigue, la médisance, la calomnie, les flatteries prodiguées aux gens sans valeur, les promesses faites aux plus avides, ne comportent pas une véritable solidarité. Mais les conspirations, qui ressemblent plus à des opérations militaires qu'à des manœuvres politiques, requièrent une grande cohésion, un réel enthousiasme et un dévoue-

ment éprouvé de tous à la pensée commune. Le mot « conspirateurs » indique justement le concours et l'unité d'aspirations, le choix de mesures concertées de façon à assurer le succès de l'entreprise unique. La fidélité aux engagements pris ne permet aucune indiscrétion, aucune révélation aux personnes étrangères ni des fins proposées, ni des moyens adoptés, ni des agents chargés de l'exécution; celui des conjurés qui expose le plus sa vie est le représentant de la collectivité, tout entière responsable de l'acte d'un seul, et prête à payer, en cas d'échec, de l'emprisonnement, de l'exil ou de la mort de tous ses membres, les maladresses ou les défaillances des individus. Il est digne de remarque que les conspirateurs politiques sont d'ordinaire solidaires surtout dans l'action et dans l'infortune, mais que dans le succès ils se hâtent de faire profiter la multitude des avantages acquis. C'est même ce qui permet de distinguer leur solidarité de celle des commerçants ou flibustiers qui, solidaires dans la perte, le sont dans le gain, à l'exclusion de tous autres; les conspirateurs ont la générosité de s'exposer pour le triomphe de causes qui, à voir dans la suite tous ceux qui profitent du succès, sembleraient devoir entraîner tout d'abord une solidarité d'éléments beaucoup plus nombreux.

La solidarité dans les partis politiques existe surtout dans la lutte et en vue du triomphe collectif. L'homme de parti est rarement aussi désintéressé que le conspirateur ; cependant bien des gens sacrifient leurs intérêts personnels, ceux de leurs parents ou de leurs amis, leur propre santé, au succès du parti auquel ils appartiennent, par fidélité à une idée, par amour d'une forme de gouvernement ou attachement à un principe

politique. Quand on ne peut pas rechercher le succès pour soi, on le recherche pour ses amis, on « lutte pour les siens » avec l'ambition de faire triompher les personnes chargées de représenter la collectivité, de défendre les idées communes. La rivalité des partis leur impose la cohésion, la discipline. Des chefs deviennent vite indispensables, sinon à la persistance de l'ardeur combative, du moins au maintien de l'unité, de la commune dépendance à l'égard des mêmes idées directrices. Les chefs communiquent à tous les membres le même enthousiasme par l'expression des tendances et sentiments de la majorité; ils sont comme un centre sur lequel les partisans ont les yeux fixés et d'où semble émaner, d'où part effectivement l'inspiration, le mot d'ordre. Le chef de parti est un « lutteur »; il ne conserve sa prépondérance que tant que dure le conflit. Dans les pays où les partis sont depuis longtemps organisés en vue d'une lutte perpétuelle, comme en Angleterre, les chefs de parti ont une autorité considérable, et ils la conservent très longtemps, grâce à la cohésion de leurs troupes, au maintien de traditions puissantes, au respect des principes d'une sorte de stratégie parlementaire. La discipline est telle, que les majorités et les minorités ont dans les grandes assemblées une force numérique à peu près constante pendant toute la durée d'une législature. La solidarité du parti s'affirme par la solidarité ministérielle, dont elle est le véritable principe, et qui entraîne la chute du cabinet entier quand l'un de ses membres succombe dans les luttes parlementaires. Elle s'affirme par le concours prêté à tous les membres du gouvernement par la majorité entière en dépit des divergences

personnelles, de griefs particuliers. Elle s'affirme enfin par le concours gouvernemental prêté à tous les membres du parti, même au détriment de la justice sociale. « Les hommes au pouvoir, dit Spencer, avec l'appui de leur écrasante majorité, ont même ouvertement légiféré en faveur de leur propre classe et des classes qui leur sont utiles. » En Angleterre, le dégrèvement des propriétaires fonciers en 1896, les avantages accordés aux églises anglicanes en 1897, la solution donnée en 1899 à la question des dîmes furent des effets du « gouvernement de parti ». Cependant c'est dans l'opposition que se prépare la solidarité ultérieure : les éléments sacrifiés ou rabaissés par une administration partiale des affaires publiques, tenus à l'écart, privés de profits et d'honneurs, au lieu de consumer leurs forces dans des coalitions éphémères, gagnent à former des partis durables, à puissante organisation interne, dont la discipline assurera tôt ou tard le succès.

Les alliances que peuvent conclure temporairement des partis politiques ne permettent pas d'ordinaire d'y réaliser une véritable solidarité sociale : les partis restent distincts, bien qu'ils coopèrent à l'obtention de certains résultats; ils conservent chacun son organisation propre, bien qu'ils exercent les uns sur les autres une influence souvent marquée par des concessions réciproques; ils délimitent soigneusement leur sphère spéciale d'action, bien que leurs troupes soient parfois unies sur le champ de bataille électorale ou parlementaire. Les fautes de l'un ne compromettent pas les autres, bien que parfois ils supportent en commun les conséquences de la défaite. C'est surtout dans l'opposition des tendances conservatrices et des tendances ré-

volutionnaires qu'apparaît la solidarité des partis de défense sociale d'une part, et, d'un autre côté, des partis de réforme ou de bouleversement : les attaques des révolutionnaires augmentent la cohésion des conservateurs ; la résistance de ceux-ci oblige ceux-là à la cohésion et à la discipline. Mais entre les deux groupes politiques ainsi formés, tant d'intermédiaires trouvent place, que l'âpreté de la lutte diminue et, avec elle, le besoin d'union persistante, d'interdépendance constante.

C'est ce qui a amené Jellinek[1] à distinguer les « grands partis, dont on pourrait dire qu'ils sont nécessaires », des partis accidentels, des « faux partis » (tels que « les partis nationaux et religieux ») et des « partis fragmentaires » ; car, en général, « être d'un parti » cela n'implique pas nécessairement qu'on soit *lié* par une adhésion formelle à un programme ou à une organisation donnés[2] ; s'il en était autrement, les partis auraient eu bien plus de difficultés à recruter leurs membres dans le public. De plus, l'esprit de parti se révèle à propos des élections, à l'occasion des souscriptions et dans d'autres circonstances, sans qu'il soit nécessaire qu'on soit membre régulier d'un parti organisé. Aussi les partis fondent-ils pour beaucoup leur espoir de l'emporter dans les luttes politiques sur la possibilité d'attirer à eux des éléments instables. L'unité et la solidarité dans un véritable parti vient des convictions communes, durables, des intérêts permanents qui le plus souvent sont d'ordre économique.

[1] Jellinek, p. 201.
[2] *Id.*, p. 199.

Mais il est, surtout dans la vie politique, un grand nombre d'intérêts accidentels et de « tendances contingentes » qui non seulement sont instables, mais se présentent sous divers aspects à ceux dont on recherche l'adhésion. Comment faire sortir une vraie solidarité de l'entente passagère fondée sur des équivoques et qui font que chacun pourrait, avec un peu d'esprit critique, s'apercevoir à son tour qu'il est dupe et qu'il s'est mis inconsciemment au service de gens dont les desseins restent cachés ou dont les convictions varient selon les circonstances ?

14. Il en est des alliances de nations comme des alliances de partis ; deux peuples unis pour la guerre de défense ou de conquête n'exercent pas l'un sur l'autre d'ordinaire une assez profonde influence, ne mettent pas assez en commun leurs intérêts et leurs aspirations, ne fusionnent pas assez au point de vue des idées, des sentiments et de l'organisation d'un pouvoir directeur unique, pour qu'on puisse considérer leur coopération temporaire comme un cas très net de solidarité sociale. Chacun bénéficie pour sa part de la victoire, comme chacun subit pour sa part les conséquences de la défaite, sans que profits et dommages soient dans la plupart des cas vraiment communs. La solidarité des nations se manifesterait plutôt dans la lutte contre des fléaux naturels, notamment contre les maladies contagieuses, la peste, le choléra, la tuberculose par exemple. Tous les peuples d'un même continent se trouvent intéressés à l'établissement de mesures hygiéniques jusque dans les plus petits villages, et chaque individu sent assez de combien de millions d'êtres dépend sa sécurité pour que la crainte ou la

prudence commune unisse étroitement les gens des nations même ennemies, les invite à coopérer à l'œuvre d'assainissement et de prophylaxie, à créer à frais communs des bureaux sanitaires, des hôpitaux d'isolement, un corps médical international, pouvoir d'un nouveau genre qui impose à tous la même discipline. L'organisation du service de santé en temps de guerre, sous le pavillon international de la Croix-Rouge, est une œuvre de solidarité sociale, non pas seulement parce que son action bienfaisante s'étend à tous les soldats, quelle que soit leur patrie, mais encore parce qu'elle répond à une préoccupation générale d'éviter, par un effort commun, à l'humanité entière les maux qui peuvent résulter de la contagion dans de vastes agglomérations de malades; parce qu'elle est l'effet d'un désir général, manifesté par une œuvre collective sous l'autorité d'un Congrès de puissances.

Enfin, la lutte des nations civilisées contre la barbarie peut aussi donner naissance à des manifestations de solidarité sociale. Lorsque les grands États forment une armée unique pour empêcher des massacres, pour mettre un terme à des cruautés inhumaines; lorsqu'un corps diplomatique exerce sa pression sur un despote pour obtenir des réformes, une force collective se trouve constituée au service d'un pouvoir moral supérieur aux divers pouvoirs politiques et qui émane de l'indignation générale, de l'influence qu'exercent les uns sur les autres tous les êtres civilisés unis dans un même sentiment de réprobation et parfois de vengeance, conscients de leur responsabilité collective, désireux de s'assurer, tous à chacun, la tranquillité morale. La coopération amène des résultats dont tous bénéficient,

puisque la civilisation, œuvre commune, diminue le nombre et l'importance des obstacles mis par l'égoïsme, la cupidité, le fanatisme et la terreur, à l'accroissement continu du bonheur humain. Une fois engagée la lutte des nations les plus éclairées contre la barbarie, la solidarité internationale ne peut que croître jusqu'à ce qu'elle ne rencontre plus de force opposée à son action bienfaisante; et c'est peut-être dans une telle coopération des « grandes puissances » que se trouve le germe d'un pouvoir supérieur capable de rendre vraiment solidaires, dans un avenir plus ou moins éloigné, tous les peuples d'Europe. Nous aurons à nous prononcer plus loin sur cette question.

CHAPITRE IV

LES FACTEURS DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

15. La mort des agrégats sociaux. — 16. Asservissement et assimilation. — 17. Admiration et orgueil. — 18. La religion et la communion spirituelle. — 19. La sympathie et la confiance. — 20. Le pouvoir.

15. S'il est vrai que l'antagonisme des agrégats sociaux les amène en général à une concentration croissant avec l'âpreté de la lutte, il n'en est pas moins inévitable que certains de ces agrégats, moins aptes que les autres au progrès et au succès, succombent dans les incessants conflits des collectivités. D'autre part, à mesure que diminue l'antagonisme de deux sociétés, la solidarité de leurs éléments doit être d'autant moins grande qu'elles étaient constituées plutôt en vue de la lutte qu'en vue de la jouissance paisible. Enfin, rien dans la nature n'est immuable; l'invention, l'innovation, sont la condition du progrès de l'homme, qui ne se distingue si nettement des animaux qu'à cause d'une certaine instabilité, contraire à la transmission héréditaire d'un mode spécifique d'adaptation au milieu : les formes de la solidarité sociale ne sauraient échapper à la règle du perpétuel changement. L'hypothèse « évolutionniste », telle que l'ont formulée Spencer et

ses disciples, nous porterait simplement à admettre : « 1° un accroissement de la masse, c'est-à-dire, dans les sociétés, une augmentation de leur territoire et de leur population; 2° une différenciation croissante des parties de cette masse; 3° une coordination progressive et organique des parties ainsi différenciées[1]. » Mais cette évolution ne comprend pas toutes les transformations sociales. Si, plus haut, nous avons pu voir l'analogie des organismes vivants et des sociétés humaines, nous avons omis à dessein de comparer la mort des organismes à la dissolution des agrégats sociaux; tandis que les molécules du corps occupent une nouvelle place dans le tourbillon des substances naturelles sans que la constitution des éléments chimiques soit modifiée, les unités qui composaient un « corps social » disparu se transforment pour devenir susceptibles d'entrer dans de nouvelles combinaisons, pour réaliser un nouveau mode de solidarité. Et c'est même de la transformation incessante de leurs unités que meurent certains agrégats : tantôt la diversité, la spécialisation est poussée à l'excès; tantôt une tendance à l'homogénéité l'emporte sur la tendance à la spécialisation, comme l'a indiqué M. Lalande[2], et alors la ligne de démarcation entre les agrégats sociaux tend à s'effacer; dans les deux cas, la solidarité est affaiblie ou détruite, et le choc des collectivités entraîne ou précipite la dissolution de celles qui présentaient une moindre cohésion.

16. L'action exercée par l'agrégat prépondérant ou

[1] G. de Greef, p. 310.
[2] Lalande, p. 274.

victorieux, surtout lorsqu'il a réussi à s'emparer du pouvoir de légiférer et de contraindre, est insidieuse ou violente : tantôt on encourage les défections par des promesses, par l'offre d'avantages plus considérables, d'honneurs, de nouveaux moyens d'action ou de jouissance; ou bien on s'efforce d'obtenir par des menaces ce que l'on n'obtiendrait pas par la persuasion, on nuit, on refuse les satisfactions les plus légitimes à quiconque reste attaché au groupe à détruire; tantôt on s'attaque directement au pouvoir, centre de la résistance, on jette sur lui la suspicion, on s'efforce de le déshonorer, de faire éclater à tous les yeux sa faiblesse, son incapacité. Une fois le noyau central désagrégé, on disperse par la force les membres de l'agrégat, ou bien on les oppose les uns aux autres en leur inspirant autant que possible des tendances diverses. Quand une collectivité vaincue résiste encore aux tentatives de désagrégation, il arrive parfois que la collectivité victorieuse ait recours à la solidarité contrainte, par *asservissement;* les vaincus forment alors dans la société nouvelle une classe inférieure, une caste de parias ou d'esclaves, une catégorie d'annexés. La solidarité des dominateurs et des asservis est surtout d'ordre économique; l'interdépendance est parfois d'ordre intellectuel et moral, et l'on a vu des esclaves ou des affranchis, maintenus dans un rang inférieur au point de vue politique, exercer une profonde influence sur le développement intellectuel et moral d'un grand empire. Une étroite subordination des classes d'une nation peut être plus favorable à toutes et à la réalisation d'une fin commune que la coordination d'éléments de valeur inégale. « Les plus intelligents, dit Novicow[1], ont intérêt

à envahir les territoires des moins intelligents et à occuper les situations les plus hautes; et c'est aussi l'intérêt des moins intelligents d'être gouvernés par les plus intelligents. » Aristote, dans son argumentation en faveur de l'esclavage, avait au moins soupçonné les avantages que présente pour tous une solidarité fondée sur la subordination de certains éléments sociaux à d'autres plus aptes à exercer la domination ; si les maîtres qui ont de fidèles esclaves, capables de leur assurer le loisir indispensable au travail intellectuel, sont particulièrement heureux, heureux aussi sont les esclaves qui ont des maîtres intelligents et vertueux capables d'accroître la valeur morale de ceux qui vivent sous leur dépendance. De la contrainte de quelques-uns peut résulter pour l'ensemble une harmonie féconde. Dans tous les cas où cette harmonie parvient à s'établir, on passe tôt ou tard de l'opposition primitive de deux agrégats à une « mutualité qui semble comporter une égalité de droits presque complète[2] », et de l'oppression brutale à la fusion que n'empêchent plus l'orgueil des privilégiés et la perpétuelle humiliation des asservis.

L'assimilation cependant mène bien plus aisément à une solidarité supérieure et plus stable. Les procédés par lesquels on la commence sont ceux par lequels on achève la dissolution des collectivités en voie de désagrégation. A la persécution on substitue la suggestion, les faveurs, les libéralités corruptrices, qui nouent des liens nouveaux en relâchant les anciens. L'un des procédés d'assimilation les plus efficaces consiste dans l'in-

[1] Novicow, p. 570.
[2] *Id.*, p. 23.

troduction au sein du groupe désagrégé de la *langue*, et à sa suite des habitudes, des idées et des mœurs de la collectivité victorieuse. Aussi voit-on les Allemands favoriser ou imposer en Autriche, en Alsace-Lorraine, en Pologne, l'usage de leur langue et préparer ainsi un grand mouvement « pangermaniste ». De même les Anglais travaillent depuis longtemps déjà à la diffusion de leur langue sur tous les points du globe où ils désirent exercer une influence propice à l'établissement d'un grand empire britannique. La langue « littéraire », celle de la société cultivée, celle des écoles et de l'administration, véhicule des idées les plus générales et les plus élevées, a une importance capitale, car elle fait partie non seulement de « l'outillage intellectuel », mais de l'outillage politique; aussi le souci constant d'un gouvernement avisé est-il d'en substituer l'usage à celui des patois, des dialectes locaux ou provinciaux, qui permettent aux traditions particularistes de conserver leur empire. L'adoption d'une langue commune prépare l'adoption des préjugés, des principes communs, et par conséquent sert efficacement la cause de la solidarité sociale.

17. Mais il ne suffit pas et il n'est pas nécessaire de parler la même langue pour former un même « corps social ». L'*admiration* est, comme l'a vu Marion[1], une cause d'union; et c'est d'ordinaire par son vif éclat qu'une collectivité attire à elle des individus ou les groupes de moindre importance. L'élite d'un pays ou d'une association joue un rôle considérable dans sa puissance d'attraction et dans le maintien de sa cohé-

[1] Marion, p. 175.

sion. Elle peut être intellectuelle, ou militaire, ou artistique, industrielle même; elle peut briller par son savoir, ou son esprit chevaleresque, ou son talent, ou la fécondité de ses inventions, de ses productions. Ce qui importe, c'est que la partie la plus en vue de la collectivité devienne objet d'admiration pour les gens du dehors comme pour ceux du dedans. On est toujours sous la dépendance de ceux qu'on admire, car on est porté malgré soi à les imiter. Comme le dit Tarde[1], « l'admiration est agréable, c'est-à-dire flatteuse au cœur de celui qui admire, *toutes les fois qu'elle est un moyen de s'approprier illusoirement ce qu'il admire*. En admirant mon député, mon professeur, mon ami, mon élève, mon roi même, il me semble que je les fais plus miens qu'ils n'étaient. » Si j'admire un poète, je suis porté à me considérer un peu comme de la même société idéale, et, si c'est un poète étranger, cela me rapproche du pays auquel il appartient. Plus l'admiration est vive, plus l'être qui éprouve un tel sentiment désire être uni à celui qui l'inspire. D'autre part, les gens admirés, s'ils ne sont pas déjà en communion d'idées ou de sentiments avec leurs admirateurs, sont portés à s'en rendre intellectuellement et moralement solidaires, afin que l'admiration persiste : « on est toujours un peu l'esclave de ceux de qui on est l'idole[2]. » Admirateurs et admirés se complaisent dans une mutuelle estime; ceux qui se trouvent encore loin des héros, des hommes de génie ou de talent, des êtres auxquels la fortune a particu-

[1] TARDE, 2, p. 329.
[2] MARION, p. 175

lièrement souri, sont désireux de toujours s'approcher davantage, de pénétrer dans le cercle des amis, des confidents, des intimes; et, une fois admis, ils s'efforcent d'en écarter le plus possible d'autres admirateurs, ce qui les porte à resserrer les liens qui les unissent les uns aux autres, à accroître leur cohésion, leur solidarité.

C'est un curieux effet de l'amour-propre, de l'*orgueil,* que de pousser l'individu, pour se rehausser à ses propres yeux et à ceux d'autrui, à se mettre sous la dépendance de son semblable, à entrer dans une association puissante, dans laquelle il y aura d'autant moins de satisfactions pour la vanité personnelle que le lien social sera plus fort. L'individu est contraint d'y tirer vanité de ce qui précisément humilie l'individualiste : ne plus valoir que par autrui ou avec le concours d'autrui, grâce seulement à la renommée, au prestige, au pouvoir acquis par la collectivité. L'orgueil collectif est une des manifestations de l'orgueil individuel, en contradiction avec lui-même, à moins que, désespérant de valoir par son mérite personnel, un être ne cherche à bénéficier pour sa part du mérite commun. Bien des gens éprouvent en conséquence le désir d'appartenir à un « corps constitué »; beaucoup doivent se contenter de former des sociétés sans objet nettement défini, rivales les unes des autres, aussi promptes à exalter la valeur de leurs membres qu'à dénigrer les collectivités plus puissantes; mais tous recherchent la satisfaction d'échapper à l'abaissement individuel par l'élévation collective. Ils préfèrent être les derniers dans un agrégat puissant que les premiers dans une collectivité sans prestige, et c'est pourquoi

les groupes les plus forts, attirant à eux les membres des plus faibles, s'accroissent sans cesse par une assimilation toujours plus aisée, triomphent même du désir d'isolement ou de tranquillité qui peut naître de l'expérience funeste d'une solidarité précaire.

18. Ce que la conquête, la corruption, l'admiration et l'orgueil ne peuvent pas faire, la *croyance*, la *confiance* et la *sympathie* le réalisent. Au premier rang des idées et des sentiments capables de favoriser l'assimilation sociale, on a depuis longtemps placé avec raison la croyance religieuse. « Les sociétés religieuses, dit M. Stein[1], servent de modèle, pour des motifs psychiques, à toutes celles qui se forment ensuite. La solidarité nationale des individus n'a été réalisée par l'État que tardivement et violemment, au prix du sang et au moyen du fer, tandis qu'auparavant la religion a obtenu par des moyens calmes et doux la solidarité religieuse. » En effet, à l'unité politico-religieuse du clan, fondée sur une consanguinité soigneusement, « religieusement » maintenue (les cérémonies totémiques de la puberté et les règles d'endogamie ou d'exogamie scrupuleusement observées le montrent[2]), succéda l'union politico-religieuse des clans, des peuplades, des tribus, dont les dieux firent alliance d'abord, pour prendre place bientôt dans la même famille et ne plus entraîner qu'une même religion. L'histoire des cultes égyptiens nous montre combien fréquentes et fécondes furent ces unions qui donnèrent naissance à de grands peuples, en même

[1] STEIN, p. 179.

[2] Le respect religieux du totem entraînait, suivant les cas, l'endogamie ou l'exogamie.

temps qu'à de remarquables croyances religieuses; la théologie et la théogonie si poétique des Grecs eut ses origines dans les diverses tribus de l'Hellade, qui, d'abord séparées, chacune attachée à un totem différent, finirent par ne plus distinguer leurs divinités primitives derrière la fiction commune capable de les *relier* toutes les unes aux autres. « A mesure, dit Fustel de Coulanges[1], que les peuples sentent qu'il y a pour eux des divinités communes, ils s'unissent en groupes plus étendus. » Encore faut-il que ces divinités ne soient pas complètement juxtaposées, hospitalisées en quelque sorte dans le même Panthéon. Rome, qui avait accueilli tous les dieux de la Grèce, de l'Afrique septentrionale, de l'Asie méridionale, n'eut bientôt plus de religion capable d'établir un lien efficace entre les diverses parties de son empire, tandis que le Christianisme, qui a fait la synthèse de bien des aspirations religieuses du monde antique, a réussi « à inculquer aux êtres vivants, sous la seule forme de la religion, la conscience de la solidarité du genre humain[2] », sans avoir pour autant à renoncer à son relatif monothéisme. On peut dire que le polythéisme ne favorise la solidarité sociale qu'autant qu'il tend, au moins par l'établissement d'une hiérarchie de puissances surnaturelles, à une sorte de monothéisme. Un dieu unique permet une bien plus forte centralisation politique qu'une diversité de forces occultes adorées en divers lieux; l'Islamisme, société politico-religieuse, doit sa redoutable puissance à son monothéisme, exclusif d'inter-

[1] Fustel de Coulanges, 1, p. 141.
[2] Stein, p. 374.

médiaires autres que son prophète entre Allah et les fidèles. Un seul dieu devient le centre vers lequel se portent tous les regards, auquel vont toutes les prières inspirées par les besoins ou les désirs les plus variés; c'est la force suprême à laquelle semble due l'obéissance de tous, qui inspire à tous les mêmes sentiments de respect, de crainte ou d'amour, quelles que soient les conditions, les aspirations, les conceptions particulières. Il n'est donc pas surprenant qu'il favorise la réalisation, aux siècles de foi ardente, de la plus haute unité sociale possible, par une assimilation croissante de consciences individuelles[1].

Or, dans toutes les communautés religieuses qui parviennent au plus haut degré d'assimilation sociale, l'introduction des nouveaux venus suppose une cérémonie qui les rende parents « au spirituel » de ceux avec lesquels ils n'avaient auparavant aucun rapport de consanguinité. L'adoption, admise par la législation romaine, et dont Fustel de Coulanges a bien vu le caractère semi-religieux, avait moins d'importance pour la solidarité sociale que l'admission solennelle, au sein d'une Église, de nouveaux croyants, de convertis, appelés à faire partie du « troupeau de fidèles[2] ». Lorsque Saul de Tarse triompha des résistances de l'église de Jérusalem, qui voulait réserver aux seuls « élus » le bénéfice de la rédemption messianique, lorsqu'à la suite de la victoire de l'église d'Antioche les Gentils furent tous appelés à entrer dans la communauté chrétienne, à la

[1] Goblot, p. 228. « Nous définirons la religion l'union dans une même croyance, la communion des fidèles. »
[2] Voir Renan, *les Apôtres*.

condition de se soumettre tous à la cérémonie du baptême, la religion nouvelle ne fit qu'appliquer d'une façon géniale le principe de l'affiliation religieuse, qui avait déjà permis à tant de tribus ou de cités anciennes de se régénérer, sans danger pour leur existence propre, par l'introduction d'éléments étrangers. Si la consanguinité a été primitivement l'une des conditions de la solidarité sociale, on a dû vite reconnaître l'insuffisance du principe qui veut que les consanguins soient uniquement et naturellement solidaires les uns des autres : ce principe, qui de nos jours inspire la théorie de l'antagonisme des « races », mènerait bien vite chaque collectivité à l'impuissance et à l'épuisement, prélude de la désagrégation et de la dispersion. Mais, en se transformant, il impose la règle de la *parenté spirituelle.* L'affiliation tient lieu de filiation. La famille grécoromaine recevait en son sein l'épouse venue du dehors, grâce à la cérémonie nuptiale qui l'admettait au nombre des fidèles du culte domestique[1], car « le principe de la famille antique n'était pas uniquement la génération. Ce qui unit les membres de la famille antique, c'est la religion du foyer et des ancêtres ». L'affiliation selon des rites variables, mais toujours avec l'apparat de cérémonies propres à frapper les esprits, est restée le complément nécessaire d'un recrutement sévère pour toutes les collectivités qui ont le plus de cohésion sociale : l'initiation semble devoir laisser une trace indélébile sur celui que l'on a jugé digne d'entrer dans la communauté: elle établit un nouvel ordre de fraternité.

[1] Fustel de Coulanges, *la Cité antique,* p. 40.

La cérémonie religieuse prémunit l'agrégat contre les défections futures, contre la désertion à l'heure où la solidarité deviendrait lourde pour les hommes de peu de foi. Dans les congrégations chrétiennes, le lien social est d'ordinaire tel, que la mort seule peut le rompre : l'effet de l'initiation complétée par une consécration ne peut pas même être détruit par une nouvelle cérémonie religieuse, analogue à « l'exécration » des anciens; l'excommunication ne peut frapper que les vulgaires fidèles. La religion assure ainsi la stabilité des agrégats qu'elle forme. D'ailleurs, elle met en œuvre « la coutume qui nulle part n'est plus immuable, l'opinion qui nulle part n'est plus impérieuse, l'imitation, l'émulation, la sympathie[1] ». Elle incite d'abord à prendre part à ses cérémonies, qui s'adressent à l'imagination et au sentiment; elle place tous ceux qu'elle peut rassembler dans une atmosphère telle qu'il en résulte des élans inattendus de piété collective, auxquels les incrédules mêmes sont portés par sympathie à s'associer; elle incorpore dans ses croyances d'anciennes traditions; elle puise dans ses coutumes fort anciennes une force considérable de résistance aux innovations dissolvantes; elle excite le zèle de tous par la mise en lumière d'exemples troublants ou prestigieux; bref, elle est une force sociale de premier ordre, qui attire à elle la multitude et auprès de laquelle la plupart des autres forces morales ou intellectuelles paraissent sans éclat.

Comment s'étonner que les croyances religieuses aient fait plus pour la solidarité sociale que les plus

[1] Marion, p. 269.

brillantes conquêtes, que le rayonnement intellectuel ou artistique des peuples les plus civilisés? En dehors de la foi religieuse, il n'est guère d'idées ou de sentiments qui soient capables d'exercer une influence durable sur les esprits les plus grossiers comme les plus cultivés, sur le peuple et l'élite, sur les gens cupides, intéressés au succès des entreprises les moins nobles, comme sur les êtres désintéressés, généreux, épris d'idéal, dont les regards se fixent plutôt sur le mystérieux que sur le réel. Les conceptions métaphysiques ont peu d'empire sur la plupart des esprits; elles n'émeuvent point; les croyances philosophiques sont au moins aussi souvent décevantes que consolantes, et elles ne se rattachent que de fort loin aux intérêts matériels des humains. Peut-être, dans l'avenir, l'enthousiasme pour la vérité scientifique prendra-t-il des formes populaires analogues à celles qu'a pu revêtir dans le passé l'enthousiasme religieux[1]; mais on ne

[1] Goblot, p. 229. « La définition que nous avons donnée de la religion convient également à la science : elle est aussi un accord et une communion des esprits. Pourquoi la science ne serait-elle pas une religion parmi toutes les autres? Le fondateur d'une religion, — à moins qu'il ne soit un mystificateur et un faux prophète comme Joe Smith, — ne s'est jamais proposé de fonder une religion nouvelle; son entreprise est, à l'origine, aussi laïque que peut l'être la science moderne; il ne croit pas remplacer un dogme par un autre... L'acte de foi est primitivement un acte de bon sens et de bonne foi. L'idée d'une adhésion aveugle à des idées que la raison ne peut et ne doit contrôler est un raffinement de théologiens et d'apologistes... Comme une religion, la science est un système de croyances communes. » Les doctrines des métaphysiciens sur l'origine divine de la raison humaine « rapprochent singulièrement la science de la religion. Elles font de la science une sorte de révélation sans miracle » (p. 231). — M. Goblot nous paraît trop oublier l'origine sociale et la caractéristique du sentiment religieux : l'aspiration collective vers de

saurait constater, dans le présent, rien de comparable à l'influence des croyances religieuses sur la formation d'agrégats sociaux prêts à subir une rigoureuse discipline et à imposer à tous leurs membres une étroite interdépendance.

19. Cependant la confiance et la sympathie, en dehors de la « communion spirituelle » et de la satisfaction de l'orgueil collectif, semblent susceptibles de porter les hommes à s'unir pour former des collectivités organisées, desquelles seraient bannies autant que possible la malveillance, l'injustice, l'égoïsme. Les sentiments humanitaires font d'autant plus de progrès dans le monde civilisé, que les conflits entre agrégats puissants paraissent plus redoutables, que les hommes plus proches les uns des autres, grâce aux nombreuses voies de communication rapide, apprennent à se mieux connaître, à moins se défier de leurs semblables et à moins trouver de satisfaction dans l'abaissement d'autrui. Les grandes découvertes scientifiques qui ont permis d'espérer un soulagement à bien des maux et la guérison des plus terribles maladies ont contribué à rendre la philanthropie plus agissante. A certaines époques, un grand souffle de bonté semble porter les hommes les uns vers les autres, les grouper en vue d'un plus grand bien-être collectif.

La *sympathie* pure et simple n'est certes pas la condition suffisante de la solidarité sociale. Elle est, comme l'a dit Marion[1], « le fait fondamental de la vie sociale. »

mystérieux pouvoirs, que précisément la croyance scientifique tend à éliminer au détriment de ce qui fait le fond même de la poésie populaire.

[1] MARION, p. 169.

D'autant plus prompte à se manifester que la similitude est plus grande, — puisqu'elle est « essentiellement possibilité de sentir avec un autre et comme un autre »[1], — elle n'implique pas nécessairement « ressemblance ou homogénéité : elle peut créer l'accord entre êtres dissemblables »[2]. Quand la ressemblance préexiste, la sympathie entraîne l'imitation, et, à sa suite, cette cohésion caractéristique de la « solidarité grégaire », effet « des similitudes sociales les plus essentielles »[3]. L'élan sympathique vient même ajouter au fait de la répétition quasi-automatique le sentiment altruiste, la tendance qui rendent plus fécond en effets sociaux le phénomène fondamental : si la cohésion issue de l'imitation des mouvements permet à l'agrégat tout entier d'exercer sur chacun de ses membres une contrainte irrésistible, la sympathie ajoute à cette contrainte externe une sorte de pression interne. Des dissemblances peuvent naître, la contrainte peut faiblir : la sympathie suppléera alors à la répétition machinale. C'est pourquoi Marion l'appelle « la force de cohésion qui rapproche les individus et les tient groupés, la cause secrète de l'action morale qu'ils exercent les uns sur autres »[4]. Mais on peut éprouver de la sympathie pour une personne sans lui faire partager le sentiment qu'elle inspire; on peut se mettre ou être placé sous sa dépendance sans qu'il y ait réciprocité. La sympathie peut porter vers un être étranger au groupe auquel on appartient et nuire même à la solidarité des éléments de ce

[1] Ribot, 1, p. 287.
[2] Marion, p. 170.
[3] Durkheim, 1, p. 114.
[4] Marion, p. 119.

groupe. Pour que l'interdépendance au point de vue des sentiments s'établisse, il faut que la sympathie soit réciproque, et elle ne l'est pas toujours par le seul fait de la rencontre des individus. Il en est de même de tous les sentiments généreux ou tendres auxquels la sympathie sert de base, de point de départ : aimer les autres, ce n'est pas faire que les hommes s'aiment les uns les autres et consentent à rechercher en commun le bonheur collectif.

Il faut donc, au préalable, que les hommes s'inspirent une mutuelle *confiance*, aient une tendance plus ou moins marquée à une sorte d'abandon des uns aux autres. Or la confiance est spontanée dans les agrégats les moins différenciés, où les individus agissent le plus souvent en masse, ne s'opposent pas les uns aux autres, n'entrent pas en concurrence : c'est ce qui rend si aisée la solidarité grégaire et la sympathie, l'imitation, qu'elle implique. Mais quand les agrégats ont atteint un haut degré de différenciation interne, quand les individus sont entrés en lutte, quand les groupes ont été longtemps en conflit, la confiance naît difficilement : elle suppose alors une expérience prolongée de la loyauté des gens, elle exige des manifestations fréquentes du désir de vivre en paix, en harmonie, sans abus de la force et sans méconnaissance de l'équité. Lorsque des individus se sont rendu réciproquement des services, lorsqu'ils ont saisi toutes les occasions qui leur étaient offertes de vivre en bonne intelligence, de s'entr'aider, de se secourir les uns les autres, de rendre à chacun ce qui lui est dû, alors ils sont prêts à conclure le pacte tacite qui les fera vraiment solidaires, qui les soumettra tous à des règles communes et les mettra chacun sous la dé-

pendance de tous les autres, tant au point de vue des idées et des sentiments qu'à celui des principaux intérêts matériels.

C'est ainsi que la confiance réciproque des soldats d'une même armée, celle que les soldats et les chefs ont les uns dans les autres, permet à tous les éléments d'un corps de troupes d'être vraiment solidaires, d'exercer chacun sur tous une influence favorable à leur unité sociale. Il en est ainsi des membres d'une assemblée, d'une association, d'un parti, des habitants d'une même cité, d'une même région, d'un même pays. Quelles que soient leurs croyances philosophiques ou religieuses, quels que soient leurs intérêts privés, leurs désirs, leurs ambitions, ils peuvent en venir à ne plus former qu'un faisceau de forces morales pour la défense de leurs droits, pour l'acquisition de plus de libertés, pour l'accroissement de leur bien-être à tous.

La sympathie qu'ils ont les uns pour les autres fait qu'ils ne tolèrent plus chez autrui des souffrances imméritées, qu'ils considèrent l'abandon de leurs semblables à l'infortune comme une lâcheté et un déshonneur pour tous. « L'instinct social, » dont parle M. Ribot[1], et qui est « la conscience plus ou moins vague d'une solidarité et d'une réciprocité au moins temporaire », est étroitement lié à ce sentiment de bienveillance qu'éprouvent les uns pour les autres les hommes qui s'estiment réciproquement, se témoignent de la confiance, s'imitent en conséquence, tendent à se ressembler le plus possible au point de vue des aspirations à une vie supérieure. On le voit : l'assimilation sociale qui

[1] Th. Ribot, 1, p. 273.

repose sur une base aussi solide n'implique pas, comme celle qui permet la solidarité grégaire, une relative homogénéité : de même que les idées égalitaires (dont M. Bouglé a signalé avec raison les progrès au XIXe siècle) ne nuisent en rien à la hiérarchie des fonctions publiques, de même la recherche d'une ressemblance toute morale, d'une similitude de sentiments philanthropiques et libéraux, ne saurait nuire à la spécialisation des valeurs individuelles, à la diversité des fonctions remplies par des individus différents. Bien au contraire, la coopération d'êtres bienfaisants les uns pour les autres est d'autant plus efficace et leur solidarité d'autant plus nécessaire, que les aptitudes et les services rendus à la communauté diffèrent davantage d'individu à individu.

Comme on l'a vu plus haut, la véritable solidarité sociale n'est pas « cette solidarité mécanique qui naît des ressemblances », mais bien la « solidarité organique » grâce à laquelle cette société est « un système de fonctions différentes et spéciales qu'unissent des rapports définis[1] ». C'est pourquoi la sympathie d'êtres confiants les uns dans les autres, — et poussés, sinon par un « instinct social », du moins par un désir, plus ou moins nettement conscient, de vivre ensemble, de coopérer, de réaliser en commun les plus grands desseins que puisse former l'humanité en vue de son élévation intellectuelle et morale, de sa paix, de son bonheur et de sa dignité, — peut être placée encore au-dessus du sentiment religieux comme moyen de réaliser une plus haute solidarité sociale. Les fidèles

[1] DURKHEIM, 1, p. 43 et p. 138.

d'une religion peuvent n'être qu'une foule disciplinée, formée d'éléments interdépendants au point de vue d'une croyance et d'un sentiment; ceux qui coopèrent à une œuvre de progrès social, s'ils ne peuvent pas réaliser la même « communion ou parenté spirituelle », tendent par une « fraternité » plus « terre à terre » à dépendre les uns des autres de plus en plus complètement, à tous les points de vue, dans la vie économique comme dans la vie politique et intellectuelle. Ils y tendent plus délibérément, plus volontairement que les fidèles ne tendent à la constitution d'Églises profondément unifiées : le besoin de solidarité devient un des facteurs de la solidarité même; la volonté de vivre en mutuelle dépendance porte au plus haut degré la cohésion sociale.

Quel que soit le facteur de centralisation et d'unification considéré, nous pouvons constater, en définitive, que les éléments dispersés se groupent en vue de l'organisation sociale d'autant plus aisément et fortement qu'une plus grande force morale (*l'intérêt, l'orgueil, la foi, la charité*) préside à leur association. *La solidarité sociale est donc sous la dépendance du développement intellectuel et moral de l'humanité.*

20. En vain ceux qui considèrent l'*État* comme une sorte de génie providentiel feraient-ils appel à ce nouveau dieu pour créer de toutes pièces ou organiser la solidarité sociale. « Quand on a recours à la puissance publique pour réaliser un but social déterminé, dit Jellinek, le résultat auquel on arrive en définitive se trouve tout à fait en dehors des prévisions qu'on a pu faire. Exceptionnellement l'État a pu arriver, en appliquant la force brutale, à réaliser un résultat social

bien déterminé, encore que négatif. Nous en trouvons des exemples dans l'histoire de la contre-réforme et dans le règne de la Convention en France; mais ces résultats mêmes sont très restreints; ils durent peu[1]. » On peut même remarquer que toute tentative non dissimulée du pouvoir pour exercer une influence sur les destinées d'un peuple a suscité une opposition violente et a accru, selon la loi que nous avons établie plus haut, la solidarité des partis adverses, imprudemment conviés à la lutte. Les lois et décrets ne font pas les mœurs; or l'État n'est puissant que dans la mesure où la législation est d'accord sinon avec la « conscience collective », du moins avec la grande majorité des individus unis dans une même aspiration. « Il ne lui appartient que dans une faible mesure de réglementer, selon des données intentionnelles, la perpétuelle transformation de la société. » Il peut, par d'habiles institutions, « contribuer pour une large part à créer les inégalités sociales ou, en sens inverse, les aplanir[2], » et par là même il peut contribuer à développer des modes de solidarité étroite ou élargie, rendre plus aisée la cohésion par asservissement ou assimilation (dont il est question au début de ce chapitre), car il est la plus grande des forces de coercition, et les moyens de corruption, d'action indirecte, ne font presque jamais défaut aux gouvernements. Mais bien que la « doctrine juridique nous affirme que l'État dans sa souveraineté est au-dessus de tout autre pouvoir organisé et qu'il n'est soumis à aucun, le souverain est lui-même l'esclave

[1] Jellinek, p. 218.
[2] *Id.*, p. 213.

de forces sociales puissantes, et celles-ci n'agissent pas sous la forme d'une volonté consciente »[1]. L'État ne peut ni provoquer ni empêcher l'apparition de nouvelles formes de la solidarité sociale. Il n'est, à l'égard de celle-ci, qu'un produit et un moyen de réalisation plus complète. Nous avons dit, dès le début de cette étude, que la solidarité suppose, mais seulement comme résultat de l'interdépendance et de la cohésion, un pouvoir exercé par la collectivité ou en son nom sur les individus spontanément groupés. Ce pouvoir, bien qu'il ait une puissance matérielle, est essentiellement une force morale, résultante des autres forces intellectuelles et morales dans lesquelles nous avons reconnu des facteurs de la solidarité. Il est, en un sens, la conscience collective que l'homme primitif vénère, que l'homme civilisé respecte, mais qui, comme ce qu'on appelle la conscience morale dans l'individu, réfrène les appétits troublants plutôt qu'elle ne fait naître les inclinations fécondes.

[1] *Cf.* Jellinek, pp. 213-218.

DEUXIÈME PARTIE

ÉVOLUTION DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE PREMIER

DE LA « GENS » A LA NATION

21. Évolution et survivances. — 22. Évolution familiale. — 23. La caste et la plèbe. — 24. Confréries et communautés. — 25. Corporations et compagnonnage. — 26. Cités et nations.

21. Les principaux agrégats sociaux, la famille, la tribu, la cité, la nation, n'ont pas subi les transformations que l'on connaît sans que la solidarité sociale n'ait pris divers aspects dont on ne saurait se dispenser de considérer la succession pour voir si une de ces lois appelées communément lois « d'évolution » ne peut point en être dégagée. Chacune des grandes époques de la civilisation doit présenter un type prédominant de solidarité, à partir du moment où disparaît la cohésion grégaire de la horde ou du clan, pour permettre la constitution, d'une part, de la famille, et, d'autre part, de l'État. A mesure que se forment de nouveaux organes de la vie collective, l'armée, le corps

sacerdotal, les collèges d'artisans, les universités, etc., une nouvelle coordination des énergies sociales s'impose; aux conflits succède l'harmonie; l'opposition fait place à la coopération et à la mutuelle dépendance. Une sorte de dialectique sociale est inévitable : les agrégats en lutte commencent, nous l'avons vu, par concentrer leurs forces avec le plus d'énergie possible, par donner le plus grand relief au « caractère collectif », et l'opposition est alors à son maximum. Puis surviennent des facteurs de solidarité supérieurs à ceux qui avaient entraîné la constitution des premiers groupes : la conciliation se fait, l'assimilation se poursuit, une solidarité plus large est réalisée; mais, de nouveau, les conflits naissent entre les agrégats ainsi formés et unifiés, une nouvelle conciliation s'impose. Il va sans dire que cette extension progressive de la solidarité sociale se heurte à bien des obstacles : les groupes les plus considérables sont exposés à une dissolution qui ramène l'antagonisme des anciennes collectivités momentanément unies ou engendre celui des nouveaux agrégats, produits de la différenciation d'unités collectives mal fondues les unes dans les autres. De plus, les formes antérieures de solidarité ne disparaissent pas totalement : elles laissent après elles des « survivances » nuisibles à l'établissement d'un ordre nouveau[1]. Enfin, des bouleversements sociaux, des révo-

[1] G. Richard, p. 446 : « Les survivances, c'est-à-dire au fond la persistance des types sociaux les plus effacés en apparence, les luttes politiques si fréquentes et si intenses contre les tendances régressives, tout nous atteste que les sociétés les plus variables conservent une grande stabilité. » Mais si l'imitation, la répétition spontanée, l'inaptitude du plus grand nombre des êtres solidaires à innover entraîne la persistance des traits ca-

lutions caractérisées, à notre point de vue spécial, par la prédominance de la cohésion grégaire, viennent souvent interrompre le cours de l'évolution et donner l'apparence d'une régression de la solidarité sociale, apparence due à la multiplicité des nouveaux modes de concentration et à l'imperfection de la coordination. La genèse des modes de solidarité actuels n'est donc pas toujours aisée à établir, et la succession des modes passés risque fort de ne pas paraître toujours régulière.

22. L'opposition de la solidarité familiale et d'une solidarité plus large se manifeste dès le début de l'évolution politique (postérieur, comme nous l'avons dit, à la formation des hordes ou des clans). La tribu primitive est essentiellement une « société de nutrition », de défense mutuelle, de subsistance commune ; la famille est une « société de reproduction[1] ». Or la fonction de reproduction se subordonne à certains moments toutes les autres : « On sait, dit M. Espinas[2], que, sous l'empire des sentiments qu'elle développe, certains animaux négligent le soin de leur conservation et méconnaissent le danger ; que d'autres oublient de se nourrir... » Elle est donc en antagonisme avec les

ractéristiques d'un peuple ou d'un « groupe ethnique », la solidarité du troupeau d'imitateurs serviles avec les novateurs, les inventeurs, les hommes de génie, assure aussi de perpétuelles variations. M. Richard doit reconnaître qu'à mesure que la solidarité s'élargit, que les cercles sociaux s'étendent, « que les traditions s'affaiblissent, la stratification des classes se brise », « l'esprit social s'ouvre aux inventions, aux innovations, aux modes, en même temps que l'autorité des croyances collectives s'affaiblit même dans l'éducation des enfants les plus jeunes » (p. 144).

[1] Voir Espinas, pp. 209 et suiv.

[2] *Id.*, p. 280.

fonctions sociales proprement dites. Quant à l'amour maternel ou paternel, M. Ribot, loin d'y voir « la source de l'instinct social », — car cet amour « n'implique ni solidarité ni réciprocité[1] », — le considère comme une « émotion tendre, genèse de l'altruisme, mais restreint à un groupe fermé, sans force d'expansion, sans élasticité[2] ». Sans doute, dans la famille naît « la sollicitude pour les membres faibles », qui paraît être à Bain « le complément indispensable de tout système social » ; à mesure que les rapports sexuels et les soins des jeunes entraînent plus de sentiments, plus de ces « phénomènes psychiques qui préparent l'union domestique et la renouvellent si des causes mécaniques la rompent[3] », à mesure que prennent plus d'importance le choix, le souvenir, la prévision, le sentiment nettement conscient, le lien familial se rapproche quant à sa nature des autres liens sociaux, et Marion[4] peut citer l'influence réciproque des parents sur les enfants et des enfants sur les parents, comme un phénomène ordinaire de solidarité sociale.

Elle commence par détruire la cohésion grégaire, qui supposait, sinon la promiscuité, du moins le mélange en un seul groupe de tous les individus de la même génération (*consanguine family* de Morgan). Avant que le mariage existe, c'est-à-dire que les rapports entre époux soient nettement définis, elle divise l'agrégat social en plusieurs séries d'êtres dont cha-

[1] Th. Ribot, 1, p. 275.
[2] *Ibid.*, p. 276.
[3] Espinas, p. 282.
[4] Marion,, p. 251.

cune a ses intérêts propres, forme un tout qui tend à perpétuer l'existence collective. L'organisation de la tribu permet l'établissement de relations de plus en plus constantes entre les divers membres de la famille. Celle-ci parvient peu à peu à une sorte d'autonomie: elle a son chef, ses traditions, sa vie propre, son culte propre des ancêtres et même des dieux particuliers; son indépendance met en péril la solidarité de l'agrégat au sein duquel elle se développe, et qui réagit par l'accroissement continu de sa puissance coercitive, issue de la contrainte qu'exerçait primitivement la masse sur chaque individu. Le conflit entre la solidarité familiale et la solidarité politique amène les familles les plus puissantes à chercher à s'emparer du pouvoir central, qui devient ainsi un moyen d'oppression, bien plutôt qu'un organe de la solidarité sociale.

Nous conservons au mot « famille » son sens le plus large, celui qui ne nous oblige pas à restreindre ou étendre la solidarité familiale à la solidarité conjugale ou domestique, celui qui convient aussi bien à l'agrégat formé par la réunion des ascendants et collatéraux (soit du côté paternel, soit du côté maternel, soit des deux côtés à la fois), qu'à l'agrégat restreint aux ascendants et descendants en ligne directe. La famille a pris, selon les temps et selon les pays, tant de formes diverses, qu'on ne saurait limiter arbitrairement la portée de la solidarité familiale, qui parfois unit un grand nombre d'individus consanguins, et donne à leur association la force et l'audace nécessaires pour s'emparer du pouvoir dans la peuplade ou la cité. La cohésion familiale est alors assurée par l'action simultanée ou successive des divers facteurs de

solidarité sociale : le désir du triomphe ou de la conservation de la puissance, l'orgueil collectif, l'attraction de l'élite (constituée par les chefs respectés ou redoutés de la famille), les traditions et croyances communes, la sympathie et la confiance réciproque. C'est pourquoi toute l'histoire de la civilisation antique paraît dominée par la civilisation familiale.

Les « grandes familles » ont joué un rôle prépondérant dans l'histoire de la Grèce et de Rome. Fustel de Coulanges a fort bien établi les rapports de la *gens* (γένος) avec la parenté. « La *gens* n'était pas une association de familles, mais elle était la famille elle-même. Elle pouvait indifféremment ne comprendre qu'une seule lignée ou produire des branches nombreuses ; ce n'était toujours qu'une famille[1], » mais « ayant atteint tout le développement que l'ancien droit privé lui permettait d'atteindre[2] ». Tous ses membres n'avaient-ils pas le même culte des ancêtres communs ? Leur aptitude à hériter les uns des autres ne témoignait-elle pas de l'existence, à l'origine, du « même patrimoine indivis » ? Ne portaient-ils pas le même nom, le plus ancien, celui de la souche primitive ? Les Lakiades, les Phytalides, les Cornelii, solidaires au point d'avoir tous à payer la dette ou l'amende ou la rançon de l'un des membres de leur *gens*, n'étaient pas groupés accidentellement ou artificiellement par suite d'une simple division administrative. Leur solidarité participait du moins largement de celle des membres d'une famille. Lorsque autour

[1] Fustel de Coulanges, 1, p. 120.
[2] *Id.*, 1, p. 121.

des consanguins se groupèrent les clients, les affranchis, les esclaves, l'agrégat domestique tendit assurément à former plutôt un tout économique et politique et à perdre de vue son origine; il ne put accroître sa puissance qu'au détriment de sa cohésion.

23. La solidarité familiale ne put jamais sans doute entraîner l'exclusion complète de toute autre forme de solidarité sociale. Selon les lieux, les familles durent s'unir pour former des castes ou des classes, et les membres d'une même caste ou d'une même classe furent souvent obligés de sacrifier l'intérêt de la collectivité restreinte à celui de la collectivité plus importante. Mais la caste ou la classe n'est pas d'ordinaire organisée en « corps social » distinct. La caste vise surtout à préserver ses membres, — qui se croient d'une essence supérieure parce qu'ils sont les descendants des conquérants, — de tout mélange avec les descendants des peuplades vaincues ou simplement subjuguées; elle met obstacle à l'assimilation sociale, et par là elle impose à tous ceux qui sont rangés dans la même catégorie le sentiment persistant d'une commune origine. Il en est de même du patriciat, de la noblesse, qui interdit à ses membres les mésalliances, à cause de la supériorité attribuée à ceux qui « ont des ancêtres ». La caste ou la classe serait plutôt, en un sens, un prolongement de la solidarité familiale primitive, une manifestation de l'estime particulière qu'ont les uns pour les autres ceux qu'un lien de parenté rattache à des aïeux illustres ou à quelque titre honorable. Aussi tant que dure le régime des castes ou celui de la distinction du patriciat et de la plèbe, de l'aristocratie et du peuple, la cohésion des

grandes familles leur permet de se maintenir prépondérantes dans l'État, par conséquent de ne pas se heurter à des forces sociales capables de les dissoudre.

Mais la masse populaire, formée par ceux qui n'ont point d'ancêtres notoires, qui viennent du dehors, qui ne peuvent même pas avoir de foyer domestique normalement constitué, s'organise peu à peu ; des castes et des classes intermédiaires font leur apparition : dans l'Inde, les « Vacyas » (laboureurs, commerçants et artisans) se répartissent en groupes professionnels ou autres qui prennent une importance croissante. A Rome, non seulement la plèbe recevait en son sein des clients et des patriciens déchus, mais « dans l'ordre équestre les chevaliers d'origine patricienne se rencontraient avec des chevaliers d'origine plébéienne[1] » ; les plébéiens d'ailleurs, groupés autour de leurs tribuns et de leurs édiles, jouaient un rôle de plus en plus important dans l'État. C'est ainsi qu'en France, du moyen âge au XVIII[e] siècle, la bourgeoisie réussit à constituer une classe puissante, intermédiaire entre la noblesse et le peuple, et à faire pénétrer ses représentants dans les rangs des privilégiés. L'influence de l'argent sur la fusion progressive des diverses classes d'une même société mérite d'être notée : dans la Grèce et à Rome, les riches avaient recours à la corruption pour parvenir au pouvoir ou s'y maintenir. « Les habitudes et le caractère des patriciens, dit Fustel de Coulanges[2], étaient tels, qu'ils ne pouvaient pas avoir de mépris pour un riche, fût-il de la plèbe. Le riche plébéien

[1] COSTE, p. 448. *Cf.* FUSTEL DE COULANGES, 1, p. 21.
[2] FUSTEL DE COULANGES, 1, p. 335.

approchait d'eux, vivait avec eux : maintes relations d'intérêt ou d'amitié s'établissaient. Le patricien arrivait insensiblement à avoir une opinion moins ferme et moins hautaine de sa supériorité; il n'était plus aussi sûr de son droit. Or, quand une aristocratie en vient à douter que son empire soit légitime, ou elle n'a plus le courage de le défendre ou elle le défend mal[1]. » Enfin la rivalité des familles, les compétitions de leurs chefs, les portent à faire alliance avec les nouvelles forces sociales : les préjugés de castes disparaissent peu à peu dans la coopération; l'homogénéité sociale s'accroît sans cesse au détriment non seulement de l'existence des classes, mais aussi de la soli-

[1] En France, à la fin du XVI[e] siècle, dit AUGUSTIN THIERRY dans son *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers État*, « trois causes concourent à diminuer pour la haute bourgeoisie l'intervalle qui la séparait de la noblesse : l'exercice des emplois publics et surtout des fonctions judiciaires continué dans les mêmes familles et devenu pour elles comme un patrimoine par le droit de résignation; l'industrie des grandes manufactures et des grandes entreprises, qui créait d'immenses fortunes; et ce pouvoir de la pensée que la renaissance des lettres avait fondé au profit des esprits actifs. En outre... des hommes de tout rang et de toute profession s'étaient rapprochés les uns des autres dans la fraternité d'une même croyance et sous le drapeau d'un même parti. La Ligue surtout avait associé étroitement et jeté pêle-mêle dans ses conseils l'artisan et le magistrat, le petit marchand et le grand seigneur... »

La bourgeoisie citadine perdit, comme la féodalité, une partie de ses privilèges : tout « passa sous le niveau du pouvoir royal ».

Au XVIII[e] siècle, « le nivellement des façons et des dehors, dit TAINE (*les Origines de la France contemporaine*), ne fait que manifester le nivellement des esprits et des âmes... Non seulement le plébéien entre au salon s'il a de l'usage, mais il y trône s'il a du talent... Pour s'achever, la noblesse emprunte leur plume [aux parvenus de l'esprit], et aspire à leurs succès. »

darité familiale. L'État n'est plus sous la domination d'une famille ou d'un groupe de familles ; il soumet au contraire à son pouvoir sans cesse accrû tous les agrégats domestiques, toutes les classes de la même société.

La famille certes reste un tout distinct; mais le pouvoir du chef y est contrebalancé par celui de l'État. La famille a ses traditions propres; mais elle n'a plus ses dieux, sa religion domestique. Elle a son bien, qui se transmet ou intégralement de chef en chef, ou divisé, mais selon un ordre tel que le degré de parenté détermine le degré d'aptitude à hériter, et qu'en principe le patrimoine ne sort pas de la collectivité; toutefois l'individu s'affranchit de plus en plus de la tutelle et de l'autorité du chef de famille et dispose de plus en plus librement de son bien propre comme de sa personne. Bien des survivances attestent encore de nos jours la puissance de l'antique solidarité familiale: par exemple, le droit des parents de mettre opposition au mariage des enfants avant qu'ils aient atteint une majorité spéciale; mais on ne peut plus dire que la cohésion de l'agrégat domestique soit, comme autrefois, un obstacle à l'établissement d'autres modes de solidarité sociale.

24. Au type d'organisation collective dans lequel on constate la prédominance de la solidarité familiale succède celui que caractérise la prépondérance de communautés ou confréries religieuses ou militaires et quelquefois simultanément religieuses et militaires. En Afrique, à la tribu arabe conquérante a succédé de bonne heure la confrérie musulmane, essentiellement guerrière, mais profondément empreinte de mysticisme, de fanatisme

religieux, dans laquelle on n'entre qu'après une purification et une épreuve ordinairement très douloureuse, — dont tous les membres sont unis par des « mystères » communs, par une discipline inflexible et par l'obéissance aux saints, aux thaumaturges, aux inspirés[1]. Les *khouan* d'Afrique et les *derouich* d'Orient forment non seulement des confréries locales, mais une vaste fédération qui a ses chefs, les *moqaddim, khalifa, naïb* et *chiouck,* sous la direction d'un cheikh suprême. Les moqaddim établissent une communication constante entre les divers groupes, avec le concours de leurs émissaires, les *rokkab* ou *chaouch*, de sorte que le même mot d'ordre circule à travers l'Islam, que le même esprit est entretenu partout, esprit de haine pour le Roumi et d'abnégation personnelle, pour le triomphe des serviteurs d'Allah. Mieux que l'organisation par tribus, l'organisation par confréries caractérise la société musulmane en Afrique.

L'Europe du moyen âge avec ses milliers de monastères et de couvents, avec ses puissants ordres religieux, ne semble pas avoir été assez étudiée au point de vue spécial de la solidarité. A nos yeux, le développement du christianisme foncièrement égalitaire, qui n'admettait guère qu'une hiérarchie religieuse et ne faisait que tolérer une hiérarchie administrative distincte de celle des chefs « spirituels », apparaît comme une remarquable efflorescence de la solidarité sociale spécialisée, devenue presque exclusivement solidarité religieuse. La dissolution de l'empire romain d'une part, d'autre part la barbarie des temps « mérovingiens » et « carlovin-

[1] Voir Dupont et Coppolani, pp. 161 et suiv.

giens », n'avait guère laissé de place qu'à la solidarité guerrière, d'un côté, et, de l'autre, à la « communion spirituelle » des fidèles groupés autour de leurs clercs, de leurs évêques. L'église était la maison commune, non seulement un lieu saint, un lieu d'asile, mais encore une salle de vente, de banquets, d'archives[1], dans laquelle chacun se sentait un peu chez lui, puisqu'il était chez tous. Les communautés chrétiennes élisaient leurs évêques, et le pouvoir sacerdotal émanait ainsi de la collectivité. Par une différenciation naturelle, les clercs formèrent dès le III[e] siècle des corps distincts[2] de ces communautés; ultérieurement les congrégations apparurent avec leur vie propre, leur solidarité religieuse plus grande encore et entraînant à sa suite ce qu'on a pu appeler[3] une solidarité « omnifonctionnelle », économique surtout. La rivalité des grands ordres religieux leur rendit une cohésion que la foi ne suffisait plus à maintenir; dans les monastères, ce fut le triomphe de la collectivité sur l'individualité : à peine les noms de quelques-uns des collaborateurs de cette œuvre gigantesque que fut l'Église catholique nous sont-ils parvenus; le plus souvent les auteurs des plus belles œuvres restèrent délibérément inconnus même de leurs contemporains. Le dévouement à la cause commune n'avait pas d'autre récompense que le succès collectif... « Entre le VI[e] et le XIII[e] siècles, le tiers environ de l'Europe passa aux mains des corporations religieuses, tandis que la plupart des esprits d'élite de

[1] Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris.* — Voir Galy, p. 346.

[2] Voir Fustel de Coulanges, 1, p. 527.

[3] *Congrès de l'Éducation sociale,* 1900.

l'époque trouvèrent une carrière dans la vie monastique. Cette force, dit Brooks Adams[1], opérait sur tout... La position de saint Bernard fut plus en évidence et plus splendide que celle d'aucun monarque de sa génération, et l'agonie de terreur qui assaillait les guerriers était d'ordinaire proportionnée à la liberté avec laquelle ils avaient violé les commandements ecclésiastiques. Ils se réfugiaient dans le cloître pour se protéger contre le démon, et emportaient leur richesse avec eux. » Tout était soumis à l'influence d'une Église dont le pouvoir d'organisation égalait la puissance d'assimilation. La solidarité monacale[2] fut la véritable cause du triomphe de la papauté sur le pouvoir civil. « Il n'y eut pas, au XIe siècle, une seconde force d'une semblable énergie. Les moines de Cluny étaient la société la plus opulente, la plus capable et la mieux organisée de l'Europe, et leur action sur l'humanité fut en proportion de leur puissance[3]. »

Comment méconnaître dès lors l'importance de la théocratie médiévale dans l'évolution de la solidarité sociale? L'idée religieuse et le pouvoir religieux firent la cohésion des armées hétérogènes, mal organisées au point de vue militaire, mais remarquables d'enthousiasme, qui prirent part aux croisades. Les ordres semi-religieux, semi-militaires, qui naquirent de ces expédi-

[1] Brooks Adams, p. 153.

[2] Guizot, dans son *Histoire de la civilisation*, oppose aux monastères d'Orient, qui avaient surtout pour but l'isolement et la contemplation, « ceux de l'Occident qui ont commencé par la vie commune, par le besoin non de s'isoler, mais de se réunir. » Dans le désordre général, « la vie monastique fut très sociale, très active. »

[3] Brooks Adams, p. 155.

tions lointaines, eurent parfois une puissance redoutable due à leur unité; ils exerçaient un attrait considérable sur nombre d'esprits, et leur force croissait en même temps que leur richesse. Les Templiers en offrent un saisissant exemple : leur solidarité se manifesta jusque sur le bûcher.

Les communautés religieuses furent affaiblies non seulement par leurs conflits incessants, leurs compétitions dans la conquête du pouvoir ecclésiastique et politique, mais aussi par les effets de la lutte engagée de bonne heure contre leur puissance temporelle par le pouvoir civil, de plus en plus fort de l'appui qui lui venait des « laïcs » de tous ordres; et surtout par la ruine de « l'esprit ascétique et mystique » dans la masse populaire, de plus en plus attachée à ses intérêts matériels. Les croyances, à la fois fécondes en enthousiasmes collectifs et terrifiantes ou obsédantes, disparues ou fortement ébranlées, un nouveau type de solidarité sociale devait se réaliser.

25. L'ère des confréries ouvrières, des corporations et des communes commença bien avant la réforme, qui consomma la ruine de la théocratie médiévale. Déjà, dans l'antiquité, on avait vu apparaître des collèges d'artisans. « Le *collegium* avait été le groupement naturel des principaux artisans plébéiens pour obtenir une protection religieuse et civile : on fait remonter l'organisation des premiers collèges à Servius Tullius; la loi des douze Tables, ce code réclamé par les plébéiens, contenait une disposition qui leur était entièrement favorable[1]. » Après avoir été surveillés par

[1] Coste, p. 471.

les empereurs méfiants, les collèges reçurent de Septime Sévère, au IIIe siècle, un nouvel essor ; mais la corporation devint bientôt un danger pour la liberté des artisans, qui s'enfuirent des villes, où ils risquaient d'être maintenus de force dans leurs collèges, et allèrent demander à la culture des champs plus d'indépendance[1]. Les corps de métiers durent donc se reconstituer lentement, tandis que dans les campagnes se formaient des « communautés » pour lutter contre les exigences excessives des seigneurs ou des abbés[2]. Dès la fin du XIIIe siècle et au XIVe, en effet, les communautés rurales développent l'esprit de solidarité chez les paysans, souvent avec l'aide des seigneurs rivaux ou des représentants du roi[3]; mais leur relative indépendance et leur cohésion n'égalent pas celles des « confréries de métier » à la même époque[4]. Au XVe siècle, la corporation a des statuts approuvés par le pouvoir royal ; mais depuis longtemps déjà elle a des « coutumes » qui déterminent les conditions d'admission dans le « métier »,

[1] Duruy, *Histoire des Romains,* t. VII, p. 190 à 193.

[2] « Ce sur quoi il nous faut insister, dit M. Paul-Boncour, p. 120, c'est sur la connexion de ces deux mouvements : *affranchissement communal, organisation corporative*... La corporation est intimement liée aux libertés municipales, dont elle est à la fois l'émanation et le reflet... L'affranchissement politique de la commune devait avoir pour conséquence l'organisation municipale : la corporation en fut le rouage économique. »

[3] Henri Sée, p. 612.

[4] M. Paul-Boncour, qui semble parfois considérer la corporation comme une conséquence de l'organisation communale, doit reconnaître (p. 122) que « ce sont parfois les corps de métiers, existant déjà à l'état inorganisé et libre, qui prennent un rôle prépondérant dans la révolution communale. »... « Les métiers, après avoir affranchi la ville, sont appelés à la gouverner (1320). » (P. 123.)

les droits et devoirs des apprentis, des compagnons et des maîtres et jusqu'à la manière de travailler. L'étroite réglementation accuse un pouvoir collectif déjà redoutable ; elle a des inconvénients largement compensés par l'assistance mutuelle, la défense par la communauté des droits et des intérêts de chacun, la responsabilité collective et la protection industrielle. Si la corporation visait à l'établissement et au maintien de monopoles en faveur de ses membres, elle veillait à ce qu'en son sein ne se produisît aucune sorte d'accaparement nuisible aux intérêts de quelques maîtres, au profit exclusif de certains autres ; elle évitait les conflits entre métiers encore mal définis par une véritable « division du travail », c'est-à-dire une répartition des différentes sortes de besognes entre les divers corps d'artisans. Au début du moins, les maîtres et les compagnons se secouraient les uns les autres, vivaient presque d'une vie commune ; la réciprocité d'obligations était imposée autant par une sorte de confraternité que par les règlements. Tous veillaient à ce que le travail de chacun fût bien fait, en vue de l'honneur collectif[1].

Lorsque la corporation devint oppressive, lorsque les maîtres n'eurent plus pour les compagnons les sentiments et les égards que comportait leur solidarité primitive, les ouvriers formèrent de nouvelles associations souvent secrètes, qui d'ordinaire ne s'opposaient pas ouvertement à la jurande ou au métier officiellement reconnu, mais soutenaient les compagnons dans leur lutte contre les maîtres trop exigeants, procuraient du travail aux victimes de l'exclusivisme corporatif, appor-

[1] Voir Martin Saint-Léon, Levasseur, Rébillon.

taient à chacun l'assistance morale et matérielle de collectivités bien organisées tant en vue de la discipline intérieure que de l'intervention au dehors[1]. Au xv[e] siècle, les sociétés de compagnons « se fondent comme une menace future pour l'unité de la corporation » : elles tendent, selon les termes employés dans l'ordonnance de Villers-Cotterets (août 1539), à « s'unir et à prendre intelligences les unes avec les autres ». Ainsi la solidarité restreinte des maîtres du métier ou de la jurande voit se dresser contre elle la solidarité plus large des compagnons de même profession. Mais les diverses unions compagnonniques sont en lutte perpétuelle : les Enfants de Salomon et les Enfants de Maître Jacques ou de Soubise, les « Dévorants » ou « bons drilles » et les « Gavots » sentent si peu leur communauté d'intérêts, qu'ils se livrent les uns aux autres des combats acharnés. De même que la corporation organise le travail et la protection industrielle dans un cercle restreint, de même l'association compagnonnique, avec son « rouleur » pour procurer de l'ouvrage au nouveau venu, sa « mère » pour lui donner l'hospitalité, ses secours à l'arrivée et au départ, son souci de l'éducation professionnelle des fils de compagnons, bref, toute son œuvre de solidarité, restreint volontairement le champ de son action, sans doute pour la rendre plus efficace.

A côté des corporations ouvrières se plaçaient les corporations marchandes, organisées de la même façon, et en conflit avec les marchands forains ou

[1] Voir MARTIN SAINT-LÉON, 2. C'est surtout au xv[e] siècle que les métiers deviennent oppressifs ; au xvii[e] siècle, la « jurande » est une « association fermée et jalouse ».

sans jurande, qui n'obtenaient pas la reconnaissance de leur droit d'association. C'est de l'union corporative des marchands qu'est sortie la « Hanse », cette ligue commerciale qui a fait la prospérité des ports de la Baltique et de la mer du Nord, qui a eu sa flotte de guerre et n'a pas été, pour quelque temps, la moindre des puissances européennes. Les « métiers » ont fait la grandeur de Gand, Bruges et Ypres, jusqu'au xve siècle. En Italie[1], comme en France, dans l'Allemagne et les Pays-Bas, la vie économique, la vie politique, la vie sociale tout entière se transforme sous l'influence des « métiers », des associations industrielles et commerciales[2].

26. Les cités indépendantes, la bourgeoisie avec son organisation communale, voient croître la solidarité de leurs éléments variés, mais de plus en plus aptes à former des systèmes économiques et politiques[3]. Une grande force sociale, celle du travail et du commerce, vient prendre place à côté de l'Église et de l'État encore mal unifié ; la communauté rurale ou urbaine s'efforce de plus en plus non seulement d'affranchir ses membres, de les protéger contre des exactions ou des attentats[4], mais aussi de favoriser leur aptitude au tra-

[1] Cf. Gino Arias.

[2] Martin Saint-Léon, 1, p. 292. « Dès le xiie siècle, les artisans commencent à lutter pour leur indépendance. La révolte des tisserands de Gand (1164) est le signal d'une série de soulèvements » à Bruges, Ypres et Douai. « Par la suite, la lutte s'étend et de municipale devient nationale : Cambrai (1302), Mons-en-Puelle (1304), Cassel (1328). »

[3] Henri Martin, *Histoire de France,* t. III, p. 241. « Les villes les moins favorisées finissent toujours par obtenir... quelques statuts de corporations. »

[4] « La plus belle partie de l'histoire d'Espagne, dit Augustin

vail et au gain. L'accroissement de la richesse collective par une sorte de protectionnisme poussé jusqu'à l'exclusivisme est l'objet des efforts constants de bien des cités; la solidarité économique a une influence croissante sur la solidarité civique. Celle-ci s'accroît à mesure que de nouveaux éléments viennent des campagnes demander aux cités bourgeoises une plus grande liberté et aussi une plus grande réciprocité de services[1]. L'attrait exercé par les grandes villes, le développement du régime administratif substitué au régime féodal, amènent les divers centres d'une même région à mieux sentir les bienfaits d'une certaine unité provinciale. Mais le XVIIe et le XVIIIe siècle voient surtout le développement en chaque pays d'un pouvoir politique central, monarchique, ou aristocratique, qui

THIERRY dans ses *Dix ans d'Études historiques,* est l'histoire politique de ces villes reconquises par la vieille population du pays... Là tout s'établissait sur un fond d'égalité et de fraternité primitives... Toute ville repeuplée de chrétiens devint une commune, c'est-à-dire une association jurée sous des magistrats librement élus... Les citoyens n'eurent rien à payer hors la contribution civile... Ils devaient se rallier dans les dangers communs au chef suprême du pays. » Dans les villes protégées par une enceinte fortifiée « il y eut des traités, des contrats, des chartes... La *charte liait à perpétuité, ou jusqu'à* un nouvel accord, les bourgeois et leurs fils ainsi que les fils de celui qui avait fondé la commune ». — Dans son *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers État,* le même historien montre comment en France, aux XIIe et XIIIe siècles, « la nouvelle constitution urbaine, la commune *jurée,* s'applique tant bien que mal à de simples villages ou à des associations d'habitants de plusieurs villages » qui « se liguaient pour obtenir leur affranchissement ». — « Rien de plus intéressant, dit M. Luchaire, que le spectacle de ces villages et de ces hameaux mettant leurs destinées en commun pour mieux résister à leurs seigneurs. »

[1] Cf. SÉE, p. 285 et suiv.

substitue partout à l'association la subordination, à l'organisation spontanée la réglementation.

Le XIXe siècle marque le triomphe de la solidarité nationale sur tout autre mode de cohésion sociale. L'État, souverain de fait, devient dans tous les pays civilisés, de plus en plus à mesure que s'effacent les distinctions sociales, l'organe de la collectivité entière imposant à chacun de ses membres la loi commune, les obligations communes (impôt, service militaire, etc.). De même que les cités, les provinces, les principautés, les petits royaumes ont vu leur indépendance administrative, leurs mœurs propres, leur esprit particulier, leurs coutumes juridiques, tout ce qui servait effectivement ou eût pu servir à la réalisation d'une solidarité restreinte, rétrograder devant l'organisation nationale, la centralisation administrative, l'uniformité imposée, tant au point de vue juridique, qu'au point de vue même de la langue et des idées, l'énergie du sentiment patriotique, susceptible de réagir parfois avec une vigueur farouche contre les tentatives de « décentralisation ».

Les survivances du « régionalisme » sont cependant nombreuses : en France, deux anciennes provinces notamment, la Bretagne et le pays basque, dotées de dialectes spéciaux, se sont longtemps efforcées de conserver le costume, les habitudes, les mœurs et les croyances de leurs ancêtres, de rester solidaires dans la défense de leur esprit particulier contre l'envahissement des idées et tendances nationales. En général, les gens d'une même région sont portés à se grouper, soit dans la capitale, soit dans les centres importants où ils se trouvent en grand nombre au milieu de personnes venues un peu de tous côtés, pour former des associa-

tions mutualistes ou de simple agrément; et ils font volontiers les uns pour les autres des démarches, des sacrifices pécuniaires, des efforts qui attestent sinon beaucoup de cohésion, du moins une tendance à la réciprocité et parfois à l'interdépendance. Toutefois les tentatives de décentralisation, inspirées par le désir de rendre aux grands centres d'autrefois leur physionomie spéciale, leur vitalité intellectuelle, artistique et même politique, ont peu de succès, précisément parce que la solidarité provinciale, qui n'a jamais été nettement accusée, n'a plus guère de raison d'être, parce que de nouveaux modes de solidarité sociale s'imposent de plus en plus.

La constitution des grandes nations a permis, au XIX[e] siècle, d'unir dans les mêmes élans de patriotisme ceux que séparaient auparavant la solidarité confessionnelle ou professionnelle ou politique. Elle a contribué à la disparition des plus funestes antagonistes de classes ou de races[1] et fait sentir à tous non seulement

[1] Jellinek, p. 205 : « Il ne faut pas parler d'une communauté naturelle de la race; toutes les nations modernes, en effet, sont formées de races différentes, et ces races sont souvent très éloignées les unes des autres au point de vue ethnologique. Ainsi les Italiens modernes descendent des Étrusques, des Romains, des Grecs, des Germains, des Celtes et des Sarrasins. Les Français ont pour ancêtres des Romains, des Gaulois, des Bretons, des Germains. Les Russes ont des origines à la fois slaves et non slaves. Mais il faut citer surtout les Américains, chez lesquels se trouve mélangé le sang de presque toutes les races. On ne saurait donc dire que la nation soit une réunion d'hommes dérivant d'une même origine. Alors même qu'une nation conserve, par suite de circonstances exceptionnelles, un sang qui n'est pas mélangé, ce n'est pas en cela que consiste le lien qui lui donne son unité : si la nation existe, c'est parce que certains éléments de la civilisation se sont trouvés communs et que les

la puissance, mais l'utilité, la nécessité, en vue du progrès collectif, d'une vie en société dominée par la Loi, par la Raison commune. La solidarité nationale se superpose à presque toutes les autres et notamment à la solidarité familiale ou professionnelle pour l'éducation des enfants, des jeunes gens, pour l'assistance des faibles, des infirmes, des malades et des vieillards, pour la protection de l'individu en tant qu'industriel ou commerçant. Tous peuvent avoir recours à l'État comme ils avaient recours autrefois à la famille, à la corporation, à la cité, contre l'arbitraire, l'injure ou la violence; tous peuvent solliciter le concours du pays entier dans l'accomplissement d'une tâche qui, directement ou indirectement, intéresse la collectivité; et le sentiment de cette étroite union de tous les citoyens non seulement pour la défense commune, mais pour l'assistance, l'aide réciproque, est si fort que des individualistes s'effraient de tant de confiance inspirée par la collectivité quasi-providentielle.

L'organisation nationale repose sur la coordination des « fonctions publiques », destinées à concourir à la sûreté, au bien-être, au progrès collectifs dans tous les domaines où l'intérêt public exige que l'État pénètre. La loi commune intervient, comme l'a fait remarquer M. Durkheim[1], de plus en plus jusque dans les affaires

destinées historiques ont été les mêmes... Mais cette unité naturelle par elle seule ne suffit pas à cimenter les éléments constitutifs de la nation... Il faut faire intervenir l'idée qu'on s'en fait, le sentiment qu'on en a : on y associe certaines pensées, certaines représentations, et ce sont ces pensées et ces représentations qui agissent et qui produisent l'*unité de la Conscience nationale.* »

[1] Durkheim, 1, *passim*.

privées, à mesure que le régime des contrats étend davantage le domaine de la solidarité volontaire, afin qu'il n'y ait rien dans les unions, associations ou coalitions d'individus qui puisse avoir un retentissement funeste dans l'ensemble, tellement on sent bien que la nation est comme un organisme vivant ou un système dont on ne saurait modifier profondément un élément, sans que tous les autres se trouvent plus ou moins sujets à modification. Les finances publiques, la richesse collective, sont intéressées au succès des entreprises privées, et le bon fonctionnement de l'ensemble est étroitement rattaché aux conditions économiques de l'existence commune. L'éducation est affaire nationale autant que familiale, à cause des effets que peut avoir dans un agrégat de plus en plus étendu l'absence de discipline intellectuelle et morale chez quelques individus. De plus en plus, « tout est lié » dans la vie publique et privée, et jamais organisation sociale ne mérita mieux que celle des grandes nations actuelles d'être comparée à celle d'une personnalité avec son unité synthétique et son identité relative. Une nation est une grande « personnalité morale ».

CHAPITRE II

SOLIDARITÉ RESTREINTE ET SOLIDARITÉ ÉLARGIE

27. Ententes internationales. Loi d'extension de la solidarité sociale. — 28. Esprit de corps et interférences. — 29. Coopération et capital intellectuel. — 30. La question des races.

27. L'avenir nous réserve-t-il une solidarité sociale plus large encore, celle que pourraient, par exemple, réaliser des États-Unis d'Europe? On ne saurait répondre encore à cette question; mais il est à remarquer qu'une telle solidarité demanderait, pour être effective, une forte centralisation, une « conspiration » de tous les éléments, une coopération de plus en plus volontaire, un désir puissant de vivre en harmonie et tous les uns pour les autres. De telles conditions seront sans doute malaisées à réunir en fait.

Toutefois il existe déjà, et nous l'avons constaté plus haut, des organes internationaux de défense contre les maladies contagieuses et de protection à l'égard de la barbarie menaçante. Nous assistons en outre à la constitution d'instituts scientifiques internationaux, grâce auxquels les savants du monde civilisé pourront un jour ne former qu'un seul corps d'éléments solidaires. Le mouvement ouvrier international n'aboutira-t-il pas à la formation de fédérations de syndicats, bientôt en pos-

session d'une puissance économique telle que tous les travailleurs des usines, des ateliers, seront solidaires dans la défense de leurs intérêts, dans l'organisation de la production et dans la répartition des bénéfices? Ne verra-t-on pas, dans un avenir plus ou moins éloigné, un état social caractérisé par la prépondérance de ces forces internationales, intellectuelles, économiques, humanitaires, sans qu'il soit besoin d'une fédération de nations confondues en un seul tout politique[1]?

Ce qui permettrait une telle prévision, c'est une considération d'ensemble de l'évolution humaine au point de vue de la solidarité sociale. Il semble tout d'abord que les formes de solidarité prédominantes aux diverses époques de la civilisation diffèrent assez nettement les unes des autres : à la forme familiale succède celle des communautés religieuses ou des ordres religieux, puis vient la forme corporative, enfin la solidarité citadine fait place à la solidarité nationale. La forme de solidarité sociale prépondérante dans l'avenir peut, par conséquent, être indépendante de l'organisation nationale, laisser subsister cette dernière et n'avoir aucun caractère politique. D'autre part, la famille et la caste, la communauté religieuse ou civile, la corporation, la cité et la province, ont été obligées successivement *de renoncer à leur solidarité restreinte et exclusive,* ou de disparaître, comme la caste et la corporation lorsqu'elles n'y renonçaient point. Et c'est même l'un des plus importants enseignements de l'histoire de la solidarité que cette loi conforme à toutes nos inductions antérieures : *tout agrégat d'éléments solidaires, après s'être*

[1] Seignobos, p. 309 : « Les relations établies entre les États arrivent chez les peuples modernes à constituer un système. »

fortement concentré pour la lutte, doit s'adapter à une forme de solidarité plus large, déterminée par des principes plus puissants de coordination sociale.

La grande famille antique a disparu, à cause de son principe d'égoïsme collectif, et avec elle le pouvoir despotique du chef, du *paterfamilias*[1], dont l'autorité excessive mettait obstacle à l'entrée des membres de la famille dans d'autres associations; la famille germanique, devenue la famille féodale, est obligée de céder ses enfants, l'un à l'armée ou à un ordre chevaleresque, l'autre à l'Église ou à un ordre monacal. Peu à peu, le lien qui faisait de l'antique agrégat domestique une unité sociale, de fait et de droit, fait place à une coopération de plus en plus libre de seigneurs, de serfs, de vilains, de domestiques, dont la condition n'était plus celle « du régime que les juristes appellent le *status*, c'est-à-dire de celui où les fonctions et les devoirs des hommes sont uniquement déterminés par la naissance et la situation sociale, sans aucun mélange de contrat

[1] Renan, dans son *Histoire du peuple d'Israël,* montre la « moralité » du campement primitif des pasteurs sémites « obtenue au prix d'une effrayante simplicité d'idées. La liberté de l'individu... n'existait point. L'homme alors appartenait avant tout à son groupe anthropologique, linguistique, religieux... La solidarité de la tribu était absolue. La justice des uns faisait la justice des autres, le crime des uns était le crime des autres; car le sort de l'individu était lié à la moralité de l'ensemble dont il faisait partie. Les générations existaient dans leur père; une tribu, c'était un homme... Ces tribus nomades pouvaient former des groupes s'élevant jusqu'à 400 ou 500 âmes; au delà on se gênait pour les pacages et l'on se divisait, mais le souvenir de la tribu primitive se conservait durant des siècles. Il était rare que la tribu s'agrégeât des étrangers... Le chef de famille ou le patriarche résumait toute l'institution sociale du temps... La nation n'existait pas; mais grâce à la solidarité de la tribu, la vie et la propriété étaient suffisamment garanties. »

ou de volonté libre de leur part[1] ». Aussi les domestiques, les serfs, les vilains, forment-ils bientôt des associations de plus en plus indépendantes de la famille à laquelle ils étaient primitivement attachés, des confréries religieuses d'abord et plus tard des communes. De nos jours, la solidarité familiale ne met plus qu'un faible obstacle à la liberté, de droit et de fait, de chacun des membres de la communauté. Elle serait plutôt stigmatisée quand elle entraîne le népotisme, ou une prépondérance du souci des intérêts privés, familiaux. sur le souci des intérêts généraux chez des hommes qui ont accepté de remplir des fonctions publiques, ou enfin une méconnaissance du devoir patriotique par attachement au foyer domestique.

La caste a disparu, parce qu'elle s'opposait à ce qui est la loi fondamentale de l'évolution sociale : l'incessante assimilation politique, contre-poids nécessaire de l'incessante différenciation technique. Dans une société organisée, la coopération s'impose. Cette coopération peut être conçue à la façon de Platon[2], qui, déjà frappé de l'analogie bio-sociologique, demandait aux artisans d'assurer l'existence matérielle de tous, tandis que les guerriers assureraient la défense et le bon ordre sous la direction des sages ou des dialecticiens, philosophes-rois : ainsi trois castes bien distinctes, ayant chacune son éducation et son communisme des biens et des femmes, du moins d'après la *République*, devaient donner à la cité une « justice », une harmonie, dans la subordination des fonctions les unes aux autres, analogue à celle du corps vivant. Mais la coopération des

[1] Lalande, p. 331.
[2] *République* et *Lois*.

castes ne pouvait guère être conçue qu'au temps de la production restreinte, par une classe inférieure d'artisans et d'esclaves, des biens peu variés qu'exigeait la consommation restreinte de petites cités à peu près isolées les unes des autres. Les castes de l'Inde ont perdu de leur importance sociologique depuis que, comme nous l'avons vu plus haut, le développement des forces industrielles a permis à la caste des artisans de se diviser, de multiplier les intermédiaires entre les dominateurs et les parias. Les anciennes classes elles-mêmes ont disparu ou ont perdu leur signification depuis l'avènement de la bourgeoisie au rang de puissance sociale de premier ordre ; la bourgeoisie, ouverte au « prolétariat », sans cesse enrichie de nouveaux facteurs de progrès et d'énergie dans la lutte contre la domination des privilégiés, a créé un grand courant d'idées égalitaires, de sentiments démocratiques. Ce courant moderne favorise un retour incessant à la fusion des classes, à l'homogénéité sociale (qui supposerait similitude ou égalité à tous les points de vue), mais qui rend possible la coopération de tous les éléments d'une nation sans distinction d'origine, de valeur nobiliaire ou roturière. Déjà la religion et la philosophie, en particulier le stoïcisme, le christianisme et l'islamisme, avaient préparé ou obtenu la fusion des classes, la reconnaissance d'une fraternité universelle ou d'une égalité des croyants dans la recherche du bien suprême ; mais il fallait le développement économique des sociétés modernes pour que l'on vît disparaître à peu près complètement les obstacles mis par la distinction des classes à l'entente durable d'un plus grand nombre d'hommes.

La solidarité des partis politiques s'est substituée

ainsi à la solidarité des classes et des castes. « C'est une confraternité nouvelle qui se crée au sein de chaque parti : on y souffre des mêmes déconvenues, on s'y laisse emporter aux mêmes enthousiasmes, on y communie en quelque sorte dans les mêmes journaux et aux mêmes grandes manifestations; et fréquemment, dans cette confrérie politique, on se soutient et on s'entr'aide[1]. » Or le parti politique réunit les hommes de toutes conditions; la solidarité confessionnelle n'est pas un obstacle à l'union et à l'interdépendance, dans le nouvel agrégat, de gens qui sur le terrain religieux ne seraient jamais parvenus à s'entendre. On est même parfois surpris de voir se prêter une mutuelle assistance des personnes que tout semblait devoir séparer, et que la passion politique a intimement unies. Les grands partis eux-mêmes voient souvent leur cohésion compromise ou détruite par l'apparition de nouveaux agrégats, « ligues » ou associations diverses formées en vue de la défense d'une idée supérieure encore à celles qui font d'ordinaire le lien intellectuel des hommes politiques; dans ces agrégats, les individus venus des divers partis, hier encore en opposition, en lutte même, se reconnaissent solidaires et oublient la confraternité de la veille, à laquelle ils retourneront peut-être tôt ou tard. Et cela montre combien les collectivités qui ont succédé à celles de l'ancien régime sur le terrain politique sont impuissantes à arrêter le mouvement qui porte leurs éléments vers une solidarité toujours plus large. Car ce n'est pas tant un affaiblissement de la solidarité sociale qu'un nouveau mode de cohésion,

[1] COSTE, p. 513.

fondé sur une plus grande liberté dans l'interdépendance volontaire, qui fait la relative instabilité des partis politiques. Tant qu'on appartient à un groupe, on défend avec énergie les idées et les intérêts communs, on observe la discipline du groupe; mais on passe à une autre discipline, à une autre réciprocité de services et d'influences quand on se croit appelé à soutenir une cause meilleure. Le contraste du parti moderne et de la classe ou de la caste antique devient alors saisissant.

A la transformation des associations politiques correspond celle des agrégats professionnels. Les corporations et le compagnonnage lui-même ne laissaient pas à l'individu la liberté d'étendre, aussi loin que les plus généreux des ouvriers l'eussent désiré, la solidarité des travailleurs; l'interdépendance, très accusée pour les gens du même « métier », ne pouvait pas exister pour des gens de professions analogues et surtout de professions différentes. La ruine des corporations, l'abolition des jurandes et des maîtrises a eu sans doute d'abord pour effet d'isoler l'ouvrier, de le livrer, impuissant et sans protection, à la concurrence et à l'oppression, mais aussi de lui permettre de se coaliser, illégalement ou légalement, avec tous ceux qui avaient à défendre les mêmes intérêts que lui. La réaction contre les « corps de métiers » fut assurément funeste, comme toutes les réactions violentes, à ce qu'il y avait de justifié dans cette institution; mais, après un siècle d'efforts, les syndicats ouvriers ont obtenu la reconnaissance légale de leur existence et de leurs droits. Le syndicat se distingue de la corporation par la liberté laissée à chacun de ses membres; on n'est plus, légalement du moins, contraint d'entrer dans un syndicat et de continuer

à en faire partie pour exercer sa profession; le nombre des ouvriers syndiqués, groupés dans une même association, ne saurait être limité. De plus, les syndicats tendent à former des fédérations, à étendre à toute la « classe ouvrière » ou, plus exactement, à tous les travailleurs, la solidarité qui d'ordinaire est très manifeste chez eux. La sphère de la protection et de l'assistance mutuelles, organisées et soumises à des règles déterminées, s'est donc élargie sur le terrain professionnel, tandis que diminuait la contrainte exercée sur chaque membre de l'association ouvrière pour le séparer du reste de la société. Il n'est plus de règlements prohibitifs de l'introduction d'ouvriers étrangers dans les cités; « il existe de moins en moins de traditions secrètes[1]; » la « solidarité ouvrière » s'oppose au renouvellement des luttes sanglantes qui déshonoraient le compagnonnage; l'orgueil collectif n'impose plus la croyance à la supériorité d'un métier sur un autre; on ne voit guère d'association professionnelle chercher à établir un monopole à son profit et à l'exclusion d'autres travailleurs : les faits d'exclusion systématique d'ouvriers non syndiqués apparaissent comme des survivances malheureuses de l'esprit corporatif.

28. D'ailleurs, tout ce qui était la marque d'une étroitesse d'esprit professionnelle tend à disparaître. L' « esprit de corps » est sans contredit l'un des plus remarquables effets d'une solidarité étroite, exclusive : les jeunes gens qui se préparent au concours d'admission à l'une des grandes Écoles de l'État sont déjà solidaires les uns des autres et à l'exclusion de leurs

[1] LALANDE, p. 352.

camarades du même établissement, parce qu'ils les méprisent. Ils n'admettent pas « qu'un des leurs » ne soit pas digne d'égards exceptionnels, parce qu'ils s'en jugent tous dignes comme devant entrer dans une collectivité au plus haut point honorable, tellement supérieure aux autres qu'il n'est pas de marques de distinction qu'ils ne rêvent pour elle. C'est un travers de jeunesse, mais un travers qui a pour cause un sentiment bien humain, dont nous avons montré plus haut les effets au point de vue de l'assimilation sociale : l'orgueil individuel, devenu orgueil collectif. Non seulement on prend avec énergie la défense du « corps » auquel on appartient, — parce qu'on se sent attaqué en même temps que ses semblables, alors qu'on désirerait grandir en même temps qu'eux dans l'estime des gens, — mais encore on place volontiers hors de pair tout ce qui s'y rattache comme tout ce qui se rattache à soi-même ; pour la satisfaction de la vanité commune, on est prêt à oublier, si besoin est, non seulement la vérité, mais même l'intérêt personnel, et aussi à méconnaître les droits d'autrui, parce qu'on ne les apprécie plus autant. L'uniforme que l'on porte rattache au « corps » dont on se croit souvent obligé d'adopter les mœurs et même les opinions ; mais surtout il permet de se distinguer des individus vulgaires. — Or toutes les marques extérieures de la spécialisation, portées jadis avec orgueil, tombent en discrédit avec le progrès de la pensée. Les costumes universitaires sont abandonnés pour l'usage ordinaire et même pour un grand nombre de cérémonies publiques. Un ingénieur de l'État n'est presque jamais en tenue. Un officier qui sait vivre évite d'aller dans le monde en uniforme. « L'intelligence et le bon

ton exigent qu'on travaille à ne pas porter au dehors les différenciations du métier[1]. » Par là même, on est éloigné de se considérer comme au-dessus ou en dehors de la sphère commune, quelle que soit l'importance de l'association ou de l'agrégat dans lequel on est parvenu à entrer. En général, on se sent de moins en moins, sinon lié par la solidarité professionnelle, qui peut subsister aussi efficace pour la défense des intérêts collectifs et de la dignité commune, du moins astreint par elle soit à une rigoureuse subordination, soit à des abstentions qui auraient pour véritable principe l'égoïsme collectif.

Il est donc de plus en plus aisé à l'homme civilisé de nos jours de s'associer de multiples façons à ses semblables sans manquer à aucune de ses obligations envers sa famille, son Église, sa cité, sa corporation, son parti. Il peut de même, sans manquer à la solidarité nationale, entrer avec des étrangers à son pays dans une profonde communion de vues et de sentiments qui amène l'interdépendance et la coopération d'êtres différents par la langue, la religion, les mœurs même.

Le conflit des modes de la solidarité ou simplement leur diversité fait que l'individu est de moins en moins astreint à vivre dans son groupe comme la cellule dans un organisme, sans solidarité avec les éléments des organismes voisins. M. Seignobos a vivement critiqué l'analogie bio-sociologique, d'après cette considération d'une importance capitale. Un homme, dit-il, « appartient à un certain groupe en matière de langue, à un autre groupe en matière de religion, à un autre en

[1] Lalande, p. 285.

matière d'usages privés : il dépend d'un système politique, d'un système ecclésiastique, d'un système d'intérêts économiques. Dans chaque groupe et dans chaque système il se rencontre avec des semblables ou des collaborateurs partiels qui en d'autres matières font partie d'un autre groupe ou d'un autre système. Un même homme sera Luxembourgeois par la nation, Français par la langue, catholique romain par la religion et lié économiquement à l'Allemagne comme membre du Zollverein ; parce que les quatre *solidarités* différentes, État luxembourgeois, langue française, religion catholique romaine, Zollverein allemand, ont été établies à des époques différentes. » On n'a pu assimiler un groupe humain à un organisme animal qu'en « choisissant arbitrairement un des groupes et l'identifiant avec un organisme, en ignorant systématiquement les autres groupes qui établissent d'autres solidarités ».

29. D'après Spencer[1], la coopération a commencé par la convergence des efforts identiques vers une fin commune : la jouissance pour tous du même avantage, dans le même temps. Puis vint la jouissance immédiate pour les uns, différée pour les autres, fin proposée à des efforts différents. La diversité des facteurs peut croître indéfiniment, et les fins proposées peuvent être multiples, variées et pour différents lieux, pour différents temps, pourvu qu'elles soient coordonnées de façon à intéresser successivement chacun des coopérateurs. Des familles paysannes peuvent s'entendre non seulement pour creuser ensemble un puits ou un canal, bâtir un four, mais encore se rendre les unes aux autres

[1] *Morale évolutionniste,* p. 121.

des services différents : battage des grains, vendanges, transports, chacune attendant son tour de bénéficier de la solidarité ainsi établie. De même des maisons de commerce de différents lieux ou de différents pays, qui ont des intérêts différents, unissent leurs efforts pour assurer le succès de chacune d'elles, l'une après l'autre, et accroître ainsi la prospérité de l'ensemble ; de même encore des instituts, des sociétés savantes peuvent bénéficier successivement à Berlin, à Londres ou à Paris, du concours de toutes, en vue de l'accroissement général de leur puissance intellectuelle. D'une part, les combinaisons utilitaires sont si variées, les bénéfices que l'on peut retirer d'une organisation intelligente des forces communes si divers, les moyens de communication aisée et rapide si nombreux, que l'on ne saurait s'étonner de voir de vastes entreprises rigoureusement coordonnées grâce à la solidarité d'associations formées sur divers points du monde, se prêtant une mutuelle assistance et obéissant à une impulsion unique. Le « cosmopolitisme » des grands syndicats financiers peut déjà nous en donner une idée. D'autre part, au point de vue scientifique, « l'interdépendance est désormais complète, dit M. Novicow[1], car il n'est pas une seule nation moderne qui vive sur son propre fonds intellectuel et qui puisse se passer des autres. » Aucune idée juste, soit purement spéculative, soit morale, ne porte longtemps la marque de la collectivité restreinte qui l'a vue apparaître et qui a pu contribuer d'abord plus qu'aucune autre à son objectivité. Les grandes vérités, les conceptions les plus élevées font

[1] Novicow, p. 588.

partie d'un trésor commun à l'humanité, et c'est pourquoi Spencer raille avec raison ceux qu'un patriotisme exagéré porte à prétendre que « la chimie est une science bien française » ou que « la physique est une science bien anglaise[1] ». Si certaines nations ont plus que d'autres le génie analytique ou le génie synthétique, elles ne peuvent cependant vivre intellectuellement qu'à la condition de se compléter les unes les autres. La collaboration des individus qui forment l'élite de chaque pays est de tous les instants, grâce aux moyens d'informations et de relations dont ils disposent; la découverte de chacun est un peu l'œuvre de tous. Aussi l'assimilation sociale est-elle chose déjà aisée pour les diverses élites intellectuelles et morales.

Ce ne sont donc pas tant les masses populaires des diverses nations que certaines parties, certains groupes d'éléments, qui semblent destinés à une solidarité plus large encore que la solidarité nationale.

3o. Mais ne peut-on pas se demander si ce qu'on appelle parfois les « affinités ethniques » ne contribueront pas à hâter l'évolution de la solidarité sociale, tout en la restreignant aux peuples de même race? M. Colajanni, qui ne doute pas plus que M. de Greef du succès prochain « d'un mouvement de solidarité internationale qui ne s'étendra d'abord qu'à l'Europe », ne croit pas que ce mouvement soit « précédé et favorisé par un groupement ethnique[2] », bien que « les affinités linguistiques, religieuses, politiques, la communauté des traditions et des mœurs, une même mentalité soient des conditions favorables au rapprochement,

[1] Spencer, *Principes de sociologie*.
[2] Colajanni, p. 427.

à l'union et à la plus étroite solidarité[1] ». L'expérience montre que l'antagonisme des Espagnols et des Français, des Français et des Italiens, des Espagnols et de leurs colons d'Amérique, de l'Angleterre et des États-Unis, a été d'autant plus grand que, de part et d'autre, les qualités et les défauts étaient à peu près les mêmes, les aspirations analogues. L'union de la Suède et de la Norvège, qui n'était qu'apparente, a été rompue récemment, et un conflit redoutable a été sur le point de s'élever entre ces deux « nations-sœurs ». Pour que la race eût une influence sur la fédération des grandes nations, — fédération qui ne nous a guère paru plus haut pouvoir présenter le caractère d'un véritable fait de solidarité sociale, — il faudrait qu'elle eût une existence objective, que l'on pût constater entre les prétendues races des différences marquées au point de vue psychologique et sociologique, qu'il fût possible de montrer sans parti pris, à un moment quelconque de l'histoire contemporaine, une race pure, c'est-à-dire une masse d'êtres humains ayant une origine distincte de celle des autres, et ayant conservé des traits, des aptitudes spéciales, un caractère auquel on pût reconnaître la descendance d'un groupe primitif. Or, quelle que soit l'opposition du caractère anglo-saxon et du caractère méridional ou latin, quelle que soit la supériorité du dolichocéphale blond, — et même brun, — sur le brachycéphale, on est obligé de reconnaître que les « types » nationaux sont au moins aussi nettement accusés que les « types » ethniques, et que s'il est des « caractères » et même des « tempéraments » propres

[1] Colajanni, p. 428.

chacun à une collectivité, on ne remarque pas plus dans ceux des races que dans ceux des nations des qualités qui appartiennent exclusivement ou d'une façon éminente à l'une d'elles.

Si le caractère ethnique commun ne peut pas à lui seul déterminer une fédération stable de nations solidaires, la dissemblance des caractères ethniques, « l'opposition des races » ne peut pas empêcher une solidarité sociale d'un autre genre de se réaliser. Les nations modernes sont en effet déjà « des creusets où les races se sont fondues et confondues[1] » ; elles se sont constituées et ont réalisé leur surprenante unité synthétique, en dépit des dissemblances de types provinciaux ou ethniques, et l'on a pu voir que ce n'est point tant l'opposition des races que les vices du régime politique ou économique qui ont provoqué en certains pays des accès redoutables de « séparatisme ». Dans de libres associations internationales, les qualités des dolichocéphales peuvent être complémentaires de celles des brachycéphales, les aptitudes de l' « Aryen » et celles du « Celte » peuvent se combiner : on ne saurait oublier que la ressemblance ne fait pas la bonne entente, que la coopération suppose la diversité des moyens et simplement l'harmonie des fins ; un mode de solidarité supérieur à la plupart des autres, — par la claire conscience chez les individus de leur mutuelle dépendance et par la réciprocité voulue des services rendus, des influences exercées, — loin de rencontrer un obstacle dans la différence des types ethniques, serait sans doute favorisé par cette différence propice à la division du travail social.

[1] Colajanni, p. 430.

CHAPITRE III

DE LA RESPONSABILITÉ COLLECTIVE A LA RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE

31. La punition. — 32. La vengeance collective. — 33. Le talion et la peine personnelle. — 34. Composition et responsabilité familiale. — 35. Juridictions spéciales et justice égale pour tous.

31. L'évolution de la solidarité sociale d'après la loi que nous avons établie plus haut, celle du passage à une interdépendance sans cesse élargie, apparaît nettement dans les transformations de ce qu'on peut appeler le droit pénal. Ce « droit » est antérieur aux codes. On en trouve le germe dans la réaction passionnelle de l'agrégat primitif contre tout acte qui « offense les états forts et définis de la conscience collective », acte qualifié dès lors crime ou délit, comme l'a montré M. Durkheim[1]. Cette réaction, que de nos jours constitue surtout le mépris public, est primitivement beaucoup plus violente et aboutit d'ordinaire dans le clan et la tribu à la mise à mort des coupables; dans la cité, au bannissement perpétuel. Mais, à l'origine du droit pénal, les crimes sont peu variés : ce sont l'homicide, la trahison, l'impiété, le recours interdit aux puissances

[1] Durkheim, 1, p. 85.

magiques ou sorcellerie ou magie[1]. Encore l'homicide n'est-il pas toujours réprimé, surtout dans les agrégats déjà complexes où il existe des castes, des classes, où l'on rencontre des esclaves et des étrangers. Le meurtre d'un esclave n'offense pas la conscience sociale; quant à l'étranger, le dommage qui lui est causé laisse indifférents tous ceux qui ne sont pas de son clan, à moins qu'il ne fasse courir un danger à la collectivité en suscitant la colère des proches ou alliés de la victime. Les principes d'hospitalité, de respect pour la vie et les biens de l'hôte, pour être fort anciens, sont loin d'être primitifs, et trop souvent dans l'antiquité qui dit étranger dit ennemi ou inférieur plus ou moins méprisable. Les gens du dehors n'ont pas les mêmes dieux; ils sont exclus de la solidarité religieuse et par conséquent de toute solidarité sociale; à leur égard on ne saurait être ni juste, ni injuste. Rien de ce qu'on peut faire contre eux n'est défendu, puisque toute prohibition vient des dieux et que ceux-ci sont exclusivement attachés à leur clan[2]. L'étranger est « infidèle », idolâtre, « barbare, » et la religion sémitique ne le cède pas en cruauté aux cultes totémiques et aux superstitions des sauvages, quand elle prescrit de passer au fil de l'épée les adorateurs des faux dieux, leurs femmes et leurs enfants[3]. Les haines religieuses, dont les temps modernes mêmes nous fourniraient de nombreux exemples, entraînent à leur suite toutes sortes d'autres haines. La

[1] Cf. HALL, GINO TRESPIOLI, VINCENZO MANZINI.
[2] Le paysan du Cap se croit encore tout permis à l'égard de l'étranger, et il considérerait comme un péché de traiter le Bushman comme un égal (WESTERMARCK, p. 370).
[3] *Exode,* XXXII, 27-29; *Lévitique,* XX, 2, 5.

xénophobie orientale a les origines les plus lointaines, et d'ailleurs c'est à peine si de nos jours on reconnaît aux individus d'une autre nationalité des droits à peu près égaux à ceux des habitants du pays dans lequel ils résident (les droits politiques exceptés, bien entendu)[1].

Le droit pénal primitif est donc fort simple en ce qui concerne le clan ou la tribu isolée : tous les éléments de la collectivité doivent vivre en intime communion les uns avec les autres, et tous avec la divinité jalouse et protectrice de l'agrégat; quiconque rompt les liens de solidarité sociale, en transgressant les défenses religieuses, devient l'ennemi du dieu et de la société : s'il n'est pas mis à mort, il est exclu de la vie commune. Tous les autres membres de l'agrégat sont intéressés à sa punition; quiconque refuserait d'y concourir serait complice et, par conséquent, exposerait à son tour la collectivité à la colère divine. Tous sont responsables de chacun à l'égard de la puissance suprême. Si la divinité manifeste son mécontentement en laissant les malheurs, les défaites, la disette, fondre sur la masse, c'est que quelqu'un des fidèles a manqué à son devoir : au lieu de le rechercher, on prescrira une expiation publique; les sacrifices les plus pénibles devront être consentis par tous indistinctement jusqu'à ce que la colère divine soit apaisée. La plupart des sacrifices humains sont le fruit d'une croyance universelle à la *responsabilité collective* dans le cas d'offenses individuelles[2]. Le Jahweh sémitique en poursuit la réparation de génération en génération dans toute une tri-

[1] Cf. Trespioli, pp. 495 et suiv.
[2] Voir Edward Westermarck, vol. 1.

bu[1], et le crime de Saül est puni de trois années de famine même au temps du roi David. Les innocents payent pour les coupables, et cela non seulement en Judée, mais en Chine, dans l'Inde, dans la Grèce antique, dans les peuplades les plus éloignées les unes des autres, de l'Amérique ou de l'Océanie. Les hymnes védiques supplient Varuna de pardonner aux enfants les crimes de leurs pères, crimes dus à la contagion de quelques criminels. L'impiété souille tout ce qu'elle touche : au Mexique, tous les enfants des condamnés à mort étaient eux-mêmes mis à mort ou réduits en esclavage; la Chine n'épargnait les plus jeunes enfants des criminels que pour en faire des eunuques au service du palais impérial; à Madagascar, femmes et enfants des délinquants étaient voués à la servitude; dans la Malaisie, le sort des proches est inséparable de celui des condamnés. Aristote[2] et Denys d'Halicarnasse nous montrent comment les Grecs entendaient la responsabilité collective : ils punissaient de la mort ou d'un perpétuel exil les enfants des sacrilèges à Athènes ou des usurpateurs à Sparte[3]. L'Église chrétienne et la monarchie française ne se sont-elles pas montrées parfois également cruelles à l'égard des parents, ascendants et descendants, des hérétiques ou des criminels politiques?

La prostitution sacrée fut une sorte d'expiation imposée par la croyance à la responsabilité collective et à la nécessité d'offrir à la divinité offensée un sacri-

[1] Cf., dans la Bible hébraïque, le *Deutéronome*, l'*Exode* et le *Lévitique*.

[2] Aristote, *De republica Atheniensium*, 1 et 20.

[3] Cf. Westermarck, pp. 45-47.

fice insigne, d'autant mieux capable d'apaiser le courroux céleste qu'il était celui d'un plus grand nombre de vierges innocentes[1]. L'individu tient si peu de place dans la collectivité primitive, qu'il ne compte pas pour le dieu : par lui-même, il n'est rien; son sacrifice n'a de valeur qu'autant qu'il est un sacrifice pour l'agrégat; sa faute elle-même cache quelque chose de mystérieux, comme l'intervention d'une puissance malfaisante. La portée de son acte délictueux dépasse celle d'un fait individuel; l'impureté du criminel, la souillure du crime, ont tous les caractères d'un mal contagieux et héréditaire. Le dogme de la responsabilité collective s'interprète donc aisément si on le rapproche des conceptions religieuses primitives.

32. Si l'on considère non plus le clan isolé, mais les clans ou les tribus en relations les unes avec les autres, on voit apparaître un mode de droit pénal plus complexe, mais fondé encore sur le principe de la responsabilité collective. Entre clans rivaux, aux totems différents, tout contact risque de dégénérer en insulte, de susciter la colère et le désir de vengeance. Le rapt des bestiaux, des filles nubiles, est fréquent, et c'est un grand dommage pour la communauté lésée. Souvent la guerre s'ensuit; mais tous les clans ne sont pas également guerriers, les plus faibles surtout évitent d'avoir recours à une lutte qui pourrait bien se terminer par l'extermination ou la servitude générale. Il est plus expéditif et moins périlleux de laisser à quelques individus, et en particulier aux plus proches parents ou aux amis des victimes, le soin de faire expier à

[1] Cf. Gino Trespioli, p. 25.

l'adversaire ou au rival la faute par lui commise. Mais si d'un côté les vengeurs n'agissent pas en leur nom personnel, s'ils sont les délégués de la collectivité et si c'est la colère collective, le besoin collectif de vengeance qui les anime, d'autre part, ce ne sont point les individus coupables qu'il s'agit de châtier : c'est l'agrégat entier, responsable dans son ensemble. Aussi les vengeurs ne choisiront-ils pas leurs victimes, si ce n'est pour faire correspondre aussi exactement que possible à la qualité des méfaits la qualité des modes de vengeance. Pour une femme tuée ou enlevée, une femme sera tuée dans le clan coupable, n'importe laquelle, pourvu que le sang soit répandu.

On a voulu attribuer[1] cette indifférence pour les personnes victimes des haines de clans à l'aveuglement de la colère et à l'impossibilité de découvrir les vrais coupables. L'explication est à la fois trop exclusivement psychologique et trop visiblement inspirée par l'examen de faits récents, par exemple des actes de vengeance ou de cruauté accomplis par des conquérants qui, « ne sachant à qui s'en prendre, » et désireux de répandre la terreur pour assurer leur tranquillité, massacrent sans pitié les premiers venus de la tribu hostile ou simplement supposée favorable à de coupables agresseurs. Ce n'est pas assez tenir compte du principe généralement admis, même chez les demi-civilisés, de la responsabilité collective. Ce qui importe dans la « justice vengeresse », c'est d'affaiblir l'agrégat rival au moins autant que le clan victime a été affaibli lui-même. Il arrive fréquemment encore, en Australie,

[1] Voir Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, et Westermarck, pp. 30 et suiv.

que la mort naturelle d'un chef ou d'un simple membre de la tribu soit imputée à des maléfices de sorciers appartenant à la tribu voisine[1]; ce n'en est pas moins la tribu tout entière qui est incriminée, et nul ne songe à punir individuellement ses sorciers. Tout au plus la collectivité menacée peut-elle réagir elle-même contre certains de ses membres, et encore le cas le plus fréquent est-il une tendance bien marquée à innocenter ou à ne point incriminer ceux qui ont porté préjudice à l'étranger.

Lorsque les cultes particuliers atténuent leurs dissemblances ou se fondent en une religion commune à un grand nombre de clans ou de tribus, le culte des ancêtres et les « liens du sang » n'en continuent pas moins à rendre obligatoire la solidarité dans la poursuite de la vengeance et dans la responsabilité des crimes ou délits. L'obligation est toujours d'origine religieuse : ce sont les dieux qui prescrivent aux plus proches parents et aux amis de donner satisfaction à la victime. Des croyances superstitieuses viennent ajouter à l'influence des préceptes religieux : l'âme des morts ou leur ombre crie vengeance; les victimes défuntes et dont le meurtre ou l'injure n'a pas encore été suivi d'expiation se prennent volontiers à persécuter les vivants coupables de négligence; elles fréquentent les lieux du crime. Les revenants des contes populaires dans divers pays d'Europe jouent le même rôle que les esprits qui, chez les Bédouins comme chez les Indiens, tourmentent les vivants jusqu'à complète punition des coupables; que les Erynnies dans les *Choéphores* d'Es-

[1] STEINMETZ, *op. cit.*

chyle; que le mort dont parle Platon[1] « d'après une tradition fort ancienne, et qui conserve du ressentiment contre son meurtrier... Si le plus proche parent ne poursuit pas le coupable, il contractera lui-même la souillure du crime, et le mort tournera contre lui son ressentiment. Le premier venu pourra l'accuser, et il sera condamné à un bannissement de cinq ans ».

Après les codes religieux, les coutumes populaires qui deviennent des lois civiles rappellent impérieusement le devoir collectif de vengeance. Tacite a noté qu'aux yeux des Germains il est obligatoire d'épouser les amitiés et les haines de son père et de ses proches[2]. Les lois lombarde, thuringienne, franque, lient intimement au droit d'hériter des biens du défunt le devoir de venger les injures qu'il a subies et de continuer ses querelles[3]. A Rome, la *gens* entière, les parents et les clients devaient poursuivre devant les tribunaux la réparation des outrages faits à un membre de la famille. Manquer à ce devoir de solidarité, c'était se montrer lâche, indigne de vivre, comme le disent les héros homériques; c'est encore dans nombre de tribus sauvages s'exposer aux railleries des femmes, au mépris de sa mère, à l'indifférence de ses proches en cas d'agression; c'est renoncer au droit d'être soi-même secouru en cas de danger.

33. Mais, à mesure que la solidarité sociale s'élargit, le droit de vengeance est de plus en plus étroitement réglementé par la collectivité à laquelle appartiennent

[1] *Lois,* livre IX, 866 et suiv.

[2] TACITE, *German.*, XXI. « Suscipere tam amicitias quam inimicitias seu patris seu propinqui necesse est. »

[3] CHARLES GALY, p. 206.

à la fois l'agrégat offensé et l'agrégat responsable. La vendetta, sans autre règle que la décision prise en commun par les parents et amis de la victime, s'écarte de plus en plus du domaine de la justice pénale, au point de devenir plus tard un acte répréhensible, un véritable crime. La première réglementation au point de vue pénal est la loi du talion : c'est le premier indice d'une solidarité sociale agissant simultanément en faveur de la victime pour la venger, et du coupable pour le protéger contre les excès de la colère vengeresse.

La peine du talion est généralement admise par les « codes » primitifs. Si la loi des XII Tables l'impose : *talio esto;* si la Bible hébraïque en contient la formule banale : « œil pour œil, dent pour dent; » que « le criminel subisse le mal qu'il a fait subir à autrui[1] »; on peut constater l'existence du même principe dans les lois égyptiennes, dans celles de la Perse et de l'Inde. Le Coran prescrit qu'un homme libre succombe si un homme libre a été tué, que ce soit une femme ou un esclave si une femme ou un esclave a été mis à mort. Le Talmud donne l'assurance à celui qui n'a fait que trancher la main de son semblable de n'avoir rien de plus que la main tranchée et de ne pas perdre la vie pour expier son méfait. On voit ainsi se développer le sentiment d'une justice restitutive, qui repose sur l'appréciation des dommages causés : au lieu de la répression brutale de la multitude qui, s'érigeant en tribunal souverain, réclamait à tout propos la peine de mort, nous voyons apparaître une échelle de peines proportionnées à l'importance de la faute commise et

[1] *Exode,* XXI, 23; *Lévitique,* XXIV, 17-22.

d'une nature correspondant autant que possible à la souffrance de la victime. On est ainsi conduit à attribuer non seulement des valeurs différentes à chaque individu ou à chaque bien détruit par le crime, mais encore à leur donner une commune mesure, comme aux animaux et aux choses qui peuvent passer de main en main. L'individu n'est en définitive rien de plus que l'un des biens de la collectivité; la notion de valeur personnelle n'est pas encore assez nette pour qu'on attribue à l'individu une incomparable valeur morale. Le talion mène donc à la « composition » (τιμή, ποινή, *wergeld*), d'abord facultative, puis obligatoire, et qui est la source des peines appelées aujourd'hui amendes et dommages-intérêts. La collectivité lésée entre en composition avec l'agrégat incriminé : celui-ci dédommage l'autre. Quoi de plus naturel, étant donnée la solidarité sociale chez les demi-civilisés?

La « vindicte publique », survivance de la réaction passionnelle de la foule primitive contre celui qui offense la conscience collective, ne perd pas ses droits : la société réagit contre quiconque porte atteinte à son organisation par des peines sévères, la mort, la mutilation, la prison, la confiscation des biens, l'exil; mais les « délits publics » tendent à se distinguer nettement des « délits privés ». Les premiers, comme nous l'avons indiqué plus haut, viennent bientôt à ne plus engager la responsabilité collective. Déjà le *Deutéronome* interdisait de mettre à mort le fils pour la faute du père. Les livres de *Jérémie*[1] et d'*Ezéchiel*[2] prescrivent que « chacun meure pour sa propre iniquité »; Platon,

[1] XXXI, 30.
[2] XVIII, 20.

dans ses *Lois,* voudrait que l'on estimât particulièrement les enfants qui, nés de parents criminels, ont réussi à triompher d'une hérédité malsaine et sont devenus vertueux. La même pensée se fait jour de bonne heure dans le confucianisme; le Coran interdit le meurtre par esprit de vengeance de toute autre personne que le véritable criminel. En Grèce et à Rome, les penseurs, les poètes, raillèrent bientôt les divinités sanguinaires qui poursuivaient, à travers plusieurs générations, la réparation des moindres outrages, et ils proclamèrent injuste le dommage causé aux innocents pour la faute de parents seuls responsables[1]. Au déclin des croyances religieuses et des superstitions primitives, la disparition était inévitable de l'idée connexe de souillure, de corruption héréditaire, de contagion morale, s'étendant progressivement du criminel impie à ses proches et à ses descendants. Seule l'opinion publique, manifestation d'une solidarité inférieure, « inorganique, » a persisté longtemps et persiste encore, plutôt par accès dans les pays les plus civilisés, à incriminer la collectivité avec l'individu. Ce qu'on appelle des « haines de races » sont parfois des survivances de la vindicte publique primitive. La minime importance politique des agrégats domestiques et même des cités dans l'organisation actuelle des nations fait que l'on ne songe plus à la punition collective. Ce n'est que dans les périodes

[1] Cf. Théognis, Plutarque, *De sera numinis vindicta,* 12 et 19; Cicéron, *De nat. deor.,* iii, 38 : « Quem vos præclare defenditis, quum dicitis eam vim deorum esse ut etiam si quis morte pœnas sceleris effugerit, expetentur *eæ pœnæ a liberis, a nepotibus, a posteris.* O miram æquitatem deorum! » Cf. *De officiis,* i, 25; Sénèque, *De ira,* ii, 34.

de troubles profonds, de guerre civile, qu'il arrive parfois que l'on prenne des otages ou que l'on renouvelle l'ancienne pratique de la décimation par laquelle on s'en remettait au hasard de la numération du choix des victimes chargées d'expier la faute collective, la révolte, la trahison ou la lâcheté. En général, la peine infligée au coupable par vindicte publique est devenue exclusivement personnelle; on s'efforce même de nos jours de « l'individualiser » complètement, en tenant compte du tempérament, du caractère, des aptitudes du condamné. Si l'opinion scientifique incrimine le milieu dans lequel le délinquant a grandi et a trouvé d'ordinaire les germes préformés de sa méchanceté, c'est uniquement dans un dessein d'amélioration sociale, et aucune idée de punition collective ne vient troubler les sentiments humanitaires des sociologues occupés à la prophylaxie du crime. L'étude des causes sociales de la criminalité ne fera pas renaître l'ancienne forme de responsabilité collective. Nous indiquerons plus loin comment une forme nouvelle semble devoir apparaître.

34. Mais, en dehors de la vindicte publique, est la réparation du dommage causé par le délinquant. Le droit pénal, de plus en plus positif, a substitué à l'expiation, qui apaisait la colère des victimes, la compensation qui vise à satisfaire leur cupidité. Bientôt tout dommage s'évalue en termes monétaires, « tout se paye. » Dès l'époque mérovingienne, les « condamnations prononcées pour délits privés étaient toujours pécuniaires[1] ». La substitution du « talion pécuniaire » à l'exercice de la vengeance sanguinaire était avanta-

[1] GALY, p. 271, note 2.

geuse, comme le fait remarquer Letourneau[1], non seulement aux parents du délinquant qui trouvaient leur sécurité dans le traité de paix et d'oubli, mais encore aux parents de la victime qui se partageaient, en cas de décès de celle-ci, l'indemnité versée. Ce partage, qui, chez les Germains du temps de Tacite, se faisait également entre les descendants directs et les collatéraux des deux lignes, montre nettement la solidarité familiale dans la recherche d'ailleurs obligatoire de la compensation pécuniaire. Les parents, les amis de l'offensé étaient tenus de l'aider dans les poursuites. A Athènes, à Rome, chez les Germains et les Francs, la clientèle soutenait l'accusation.

Mais la solidarité avait des conséquences particulièrement graves du côté de l'accusé. De même qu'au début de l'évolution le clan entier a été considéré comme coupable ou du moins responsable des méfaits d'un de ses membres, de même à ce stade du développement juridique la famille tout entière est responsable du payement de l'indemnité de composition. Cette indemnité est ordinairement assez élevée dans les cas d'homicide (d'après Fustel de Coulanges[2], elle pouvait atteindre la valeur de vingt-cinq mille, soixante-quinze mille et même deux cent vingt-cinq mille francs de notre monnaie), pour qu'une personne ne pût la prélever sur ses propres ressources. Ce sont donc d'abord les proches parents, puis les parents éloignés et même les amis, voire la communauté religieuse, qui payent en grande partie les frais de la condamnation. Dans le droit suédois primitif, un tiers de la somme due pour la com-

[1] Letourneau, p. 490.
[2] Fustel de Coulanges, 2, xiv, 6.

position doit être versé pour les parents maternels. Les anciennes lois du pays de Galles contiennent une prescription à peu près identique.

L'insolvabilité du débiteur était prévue par la loi salique. Le coupable qui ne pouvait payer le *wergeld,* et pour lequel personne ne pouvait répondre, devenait passible de la servitude, de la mutilation ou de la mort. Dans certains pays il était abandonné à la vengeance des parents de la victime, car il perdait tous droits à la protection de la collectivité. Mais s'il avait des parents susceptibles de payer pour lui, il pouvait, par la cérémonie appelée *chrenecruda,* rejeter entièrement sur eux sa responsabilité pécuniaire : il commençait par livrer tous les meubles en sa possession; puis, après avoir pris de la terre aux quatre coins de sa demeure, il faisait symboliquement abandon de ses immeubles en rejetant la terre par-dessus l'épaule de son père et de ses frères, qui devaient accepter, avec l'héritage, la lourde charge dont il était grevé. Alors il n'avait plus d'autre ressource que d'errer sans appui, nu-pieds et en chemise, en quête d'un nouvel asile. Si les biens du père et des frères étaient insuffisants, ces héritiers forcés devaient à leur tour accomplir le même rite de renonciation et de dévolution aux trois plus proches parents.

Toutefois, l'un des membres de la famille pouvait répudier une solidarité aussi onéreuse; mais il perdait ainsi tout droit à un exercice ultérieur de la solidarité familiale à son profit; il devenait un homme « sans valeur », indigne de vengeance, quelque chose d'analogue au condamné lui-même qui, lorsqu'il avait pris subrepticement la fuite, était répudié par son clan,

chez tous les peuples indo-européens[1] devenait un bandit (*parâvy* en sanscrit, *wrecca* en anglo-saxon, ἄτιμος [καὶ πολέμιος τοῦ δήμου[2]] en grec, comparé aux bêtes sauvages, loup (*wearg* en anglo-saxon, *waldemann*, *wargus*), et dont la mise à mort seule purifiait la collectivité de la souillure qu'il lui communiquait par sa lâcheté[3]. Le membre du tothum daghestanien qui répudiait la responsabilité collective en faisait la déclaration écrite (*Zornon-kohat*), qui était affichée à la porte de la mosquée. C'était une renonciation implicite aux bénéfices de la parenté. La mort de ce transfuge « ne sera pas vengée », dit une sentence arbitrale de Roustem, ousmi du Kaitag vers la fin du XIVe siècle (sentence analysée par M. Maxime Kovalewsky devant la Bristish Association[4]), « pareille en cela à une poire sèche qui tombe de l'arbre sans éveiller l'attention de qui que ce soit. »

La solidarité familiale au point de vue du payement de la composition était aussi stricte qu'au point de vue de l'application de la peine du talion. « Chez les Anglo-Saxons d'avant Canut, dit Westermarck[5], l'enfant même encore au berceau était susceptible d'être vendu comme esclave pour le payement des pénalités encourues par son père. » Le droit romain et le droit féodal étendaient de même façon la responsabilité pécuniaire à tous les membres de la famille. « La *gens* entière, dit Fustel de Coulanges[6], répond de la dette

[1] Vincenzo Manzini, pp. 45-46.
[2] Démosthène, IX, 42, 44. — Voir *Iliade*, IX, 80.
[3] Cf. Manzini, Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Strasbourg, 1900), p. 832.
[4] Maxime Kovalewsky, *la Gens et le clan*, p. 67.
[5] *Op. cit.*, p. 46.
[6] Fustel de Coulanges, I, p. 115.

d'un de ses membres; elle rachète le prisonnier, elle paye l'amende du condamné. » Le payement en espèces peut être remplacé par la renonciation complète ou partielle à la liberté. Les membres du *havy* arabe, de la période préislamique, considéraient l'acceptation de la responsabilité collective comme un devoir sacré. Les Peaux-Rouges eux-mêmes conçoivent la même obligation inéluctable.

Pour échapper à la loi inflexible de solidarité dans la peine, les membres des collectivités eurent cependant la ressource de la dénégation collective et de ce qu'on pourrait appeler la « conjuration ». D'après Fustel de Coulanges[1], l'accusé se fait accompagner au tribunal par tous les membres de sa *gens* : cela marque la solidarité. Cela a surtout pour objet soit de faire montre de puissance, et au besoin d'intimider les juges, soit de donner le plus de poids possible à la dénégation ou à la contre-accusation. Quand la pratique fort ancienne du serment fut devenue la règle, les clients, les amis, les parents devinrent des cojureurs. Manzini[2] prétend qu'il faut remonter aux formules les plus anciennes du serment pour en voir toute la portée sociale : celui qui atteste sous la foi du serment se voue lui-même à la *detestatio*, à l'excommunication religieuse et sociale en cas de mensonge. Polybe[3] nous donne la formule de l'ancien serment romain διὰ λίθων. Celui qui prêtait serment, tenant une pierre à la main, la lançait à la fin de son imprécation en se condamnant à l'avance à être de même

[1] Fustel de Coulanges, 1, p. 115.
[2] *Op. cit.*, p. 36.
[3] III, xxv, 6.

rejeté du sein de sa collectivité : ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν. Le caractère socio-religieux du serment primitif expliquerait comment le plus souvent les membres des castes ou classes supérieures sont seuls admis à jurer. Cependant le plus souvent c'était à la crainte de la plus redoutable des vengeances divines qu'était due la valeur du serment. Ceux qui le prêtaient en venant déposer en faveur d'un accusé se croyaient exposés, si l'accusé était vraiment coupable, aux punitions soudaines et exemplaires que seules des divinités peuvent tenir en réserve pour les mortels impies. Par surcroît, ils étaient passibles des rigueurs de la loi civile, inflexible pour les sacrilèges. C'était donc faire preuve de beaucoup de dévouement à la cause commune que de se présenter devant une assemblée ou un tribunal comme co-jureur. C'était, de plus, s'engager tacitement à partager la responsabilité pécuniaire du délinquant, en cas de condamnation. Nous voyons apparaître ici les premières manifestations d'une solidarité susceptible de devenir volontaire, d'être de plus en plus librement acceptée. Les craintes religieuses ou superstitieuses devaient, en effet, singulièrement mettre à l'épreuve les sentiments de solidarité dus à la parenté, à l'amitié, à la coutume et à l'intérêt.

La législation franque admettait d'ordinaire douze co-jureurs ; cependant les chroniques en signalent parfois jusqu'à soixante-douze et six cents. Il est vraisemblable que le nombre dut en être réduit à mesure que les institutions judiciaires se développèrent et exigèrent à la fois plus d'impartialité et d'indépendance chez les juges. On prenait parfois la précaution de n'admettre

les co-jureurs que sans armes et nu-pieds, dans une attitude humble et recueillie[1]. La responsabilité collective dut aller s'atténuant dans la mesure où la crainte religieuse diminua, et où les scrupules des co-jureurs furent moindres : on pouvait, par amitié ou intérêt collectif, apporter un faux témoignage ; mais on acceptait de moins en moins d'être solidaire de l'accusé jusque dans la condamnation. Ainsi les co-jureurs devinrent peu à peu des témoins à charge ou à décharge, desquels on finit par éliminer ceux qui avaient visiblement trop d'intérêt au triomphe de l'une ou de l'autre des parties. Ainsi la solidarité sociale, qui avait donné naissance à l'institution, en se développant exigea, dans un intérêt beaucoup plus général, la complète indépendance des témoins à l'égard de l'accusateur ou de l'accusé.

D'ailleurs, les exigences de la « composition » ne tardèrent pas à diminuer. Dès le commencement du VII[e] siècle, la *chrenecruda* fut abolie en Austrasie et en Neustrie : une ordonnance de Childebert II, en 596, déclarait personnelle l'obligation pour le délinquant d'acquitter le prix de la rémission. La distinction des délits publics et des délits privés fait que l'attention des juges, représentants du pouvoir collectif le plus élevé, se porte de plus en plus sur les moyens d'étendre ce pouvoir au détriment de la solidarité des groupes de moindre importance. Dans le *wergeld*, deux parts étaient faites : celle du trésor public ou *fredum*, celle de la « partie civile » ou *faida*. La part de l'État crût avec l'importance de son rôle ; celle du groupe fami-

[1] Cf. GRIMM, *Rechtsaltertümer*, pp. 734 et 863.

lial diminua au point de n'intéresser bientôt que l'individu coupable et l'individu lésé. Cependant la solidarité familiale n'est pas méconnue même de nos jours dans ce qu'elle a de naturel et de légitime : des dommages-intérêts sont alloués aux parents infirmes, aux enfants en bas âge, à tous ceux dont la victime était le soutien légal. Mais il ne s'agit plus tant d'une compensation offerte à l'agrégat lésé que d'une réparation du dommage causé dans la mesure où le permettent les moyens du condamné. Si, comme l'a montré M. Durkheim, la justice pénale tend à disparaître pour faire place à un droit contractuel à sanction restitutive, c'est que la solidarité fondée sur la contrainte ou sur la passion violente, avec sa conséquence la responsabilité collective, fait place à la solidarité fondée sur la libre adhésion des individus en vue de fins communes de plus en plus élevées, avec une conscience de plus en plus nette, en chacun des éléments, des devoirs de la collectivité envers l'individu. La justice pénale vise chaque jour davantage à réprimer les atteintes à la solidarité nationale et humaine, la violation des principes sur lesquels repose le droit pour les individus de faire entre eux des conventions licites. Au nom de l'intérêt public, l'État intervient pour faire respecter les contrats, pour rétablir l'ordre et l'harmonie nécessaires à la coopération, pour empêcher les violences néfastes à l'organisation sociale.

35. Le droit de punir, en passant de la collectivité à peine organisée à l'État, a permis même une justice distributive dans la condamnation des individus aux diverses peines. De même que, dans l'antiquité et chez

les Européens à demi civilisés, le meurtre d'un homme libre comportait une peine beaucoup plus grave que celui d'une femme, d'un étranger ou d'un esclave, de même la peine infligée différait selon qu'on l'appliquait au membre d'une caste privilégiée, ou à un plébéien, ou à un esclave. La solidarité restreinte des castes, des classes, des « corps constitués », s'opposait ainsi à l'équité. Ordinairement l'agrégat fermé s'arrogeait, comme le clan primitif, le droit de punir lui-même et comme il l'entendait le coupable découvert en son sein.

Telle fut l'origine des juridictions spéciales, des tribunaux nobiliaires, ecclésiastiques, militaires. Dans l'empire romain, « les *honestiores* ne pouvaient être accusés que par leurs pairs, ils n'étaient pas soumis à la question ; une fois condamnés, ils ne pouvaient être battus de verges, mis en croix, attachés sur un bûcher ou jetés aux bêtes. Ces peines atroces étaient le lot ordinaire du pauvre diable qui n'avait pas pu sortir de son humble condition[1]. » Les *collegiati* eurent également leurs privilèges au point de vue de la justice pénale. Dès le IVe siècle, l'épiscopat chrétien acquit le droit de juridiction exclusive sur les clercs et même sur certains laïcs attachés au service de l'Église. Quand le clergé et la noblesse eurent perdu au profit du pou-

[1] Coste (Adolphe), p. 478. — Cf. Bouché-Leclercq, *Institutions romaines* (Paris, Hachette, 1886, in-8), p. 449 : « L'infamie, plus vivement ressentie dans les hautes classes, rétablissait jusqu'à un certain point l'inégalité introduite par la loi elle-même entre les *honestiores* et les *humiliores* au point de vue des pénalités... A la hiérarchie des droits civiques correspondait en effet une gradation en sens inverse des sanctions pénales. »

voir royal leurs pouvoirs juridiques, ils n'en conservèrent pas moins le droit pour leurs membres d'être jugés par d'autres membres de leur classe. Mais la période contemporaine a vu disparaître successivement presque toutes ces juridictions exceptionnelles : être « jugé par ses pairs » pour un crime ou délit de droit commun, ce n'est plus être jugé équitablement. Le *jus gentium* s'oppose victorieusement au *jus Quiritium ;* nul bientôt n'est plus soustrait par une solidarité restrictive à la juridiction commune. La responsabilité collective de la noblesse, du clergé, de l'armée et de la magistrature à l'égard du roi, ou de la nation, celle des membres des corporations à l'égard de l'État, celle de tous les individus qui constituaient les organes indispensables à la vie publique, a pu sans doute justifier dans le passé l'existence de moyens de coercition et de répression particuliers pour chacun de ces corps. distincts; mais il ne peut plus en être ainsi du moment où la centralisation administrative fait de chaque nation un tout moralement indivisible. Les progrès de la démocratie obligent chacun à assumer une responsabilité individuelle à l'égard de tous, et tous les citoyens d'un État à assumer solidairement la responsabilité du maintien de l'organisation sociale susceptible de faire respecter les droits de chacun. La responsabilité pénale de l'État à l'égard des individus autorisés par les lois constitutionnelles à exercer un recours contre le Gouvernement qui a manqué à ses devoirs est l'un des traits les plus caractéristiques du stade de l'évolution juridique auquel nous sommes parvenus. Entre la responsabilité individuelle et la responsabilité nationale, la juridiction pénale ne rencontre plus qu'à de fort

rares exceptions[1] les responsabilités collectives, qui ont joué cependant un si grand rôle dans le passé.

[1] Nous indiquons plus loin, en tant qu'effets de la solidarité sociale, la responsabilité des individus volontairement solidaires dans une entreprise commerciale et industrielle, et celle des associations librement formées, susceptibles d'acquérir une sorte de personnalité civile.

CHAPITRE IV

LES EFFETS DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

36. L'individu hors de toute relation sociale est une abstraction à peine concevable. L'homme naît dans une collectivité plus ou moins fortement organisée; avant même qu'il y ait des institutions sociales, il subit l'influence d'une solidarité grégaire; même malgré lui il se trouve naturellement sous la dépendance d'autrui, il exerce même à son insu une influence sur ses semblables. Il serait donc difficile d'imaginer ce que serait l'homme sans la solidarité sociale, et par conséquent de connaître exactement tous les effets de cette mutuelle dépendance qui croît elle-même sous l'influence des conséquences qu'elle entraîne. Mais il est, comme nous l'avons vu, divers modes et divers degrés de solidarité sociale. A mesure que croissent la cohésion, la réciprocité, le pouvoir de tous sur chacun, on voit apparaître certains phénomènes psychologiques et sociaux qui tendent à disparaître ou dispa-

raissent effectivement à mesure que diminue l'interdépendance des êtres dans la collectivité considérée ; on peut donc établir sûrement un rapport de causalité entre ces faits et les conditions d'existence sociale qui les entraînent à leur suite.

La simple cohésion déjà contribue à modifier les sentiments. M. Espinas remarque que « la colère croit avec le nombre[1] » ; le courage de toute fourmi, dit M. Forel, augmente en raison directe de la quantité de compagnes ou amies qu'elle sait avoir, et diminue en raison directe de l'isolement. Il en est de même du *courage* de l'homme ; on peut constater aisément combien les jeunes gens les plus timides sortent de leur réserve et deviennent entreprenants, audacieux, lorsqu'ils se trouvent avec de nombreux camarades ou simplement avec quelques amis sur lesquels ils savent « pouvoir compter », pour assumer collectivement les responsabilités. Dans les guerres, dans les expéditions coloniales, on augmente singulièrement l'ardeur et la ténacité des jeunes soldats en les encadrant de vieux hommes de troupe, de « rengagés » audacieux. L'esprit de corps fait que la lâcheté individuelle, énergiquement stigmatisée, ou disparaît ou se transforme en un sentiment qui veut que l'on s'abrite derrière la collectivité, qu'on « marche avec les autres » à des dangers que non seulement on n'affronterait pas individuellement, mais encore qu'on n'affronte qu'avec le secret espoir d'y être exposé le moins possible. La représentation du péril collectif est beaucoup moins terrifiante que celle du péril individuel, alors même

[1] Espinas, p. 361.

que celui-ci serait en réalité rendu plus grand par l'audace commune. Les hommes s'excitent les uns les autres; poussés par ceux qui sont derrière eux, ceux qui se trouvent au premier rang auraient honte de faiblir, et même s'ils préfèrent ce qu'on a appelé « la fuite en avant » à la retraite dangereuse, s'ils se précipitent tête baissée parce qu'ils ne sauraient guère faire autrement, ils en viennent vite à obéir à des mobiles plus relevés et parfois à des survivances d'instinct féroce, qui leur donnent du moins l'allure courageuse. Ce n'est qu'autant qu'ils sentent leur puissance commune dépassée de beaucoup par celle de l'adversaire, qu'ils s'abandonnent à la peur, et alors on voit apparaître une lâcheté collective, beaucoup plus funeste que la lâcheté individuelle : la frayeur, qui paralyse les mouvements ou précipite la fuite, est d'autant plus grande en chacun, qu'il aperçoit chez ses semblables les manifestations d'un état analogue. Ceux qui avaient confiance les uns dans les autres implorent tour à tour le secours de leurs amis, de leurs compagnons, bientôt affolés ou terrorisés. Ainsi s'explique l'affaissement des plus grands courages, la disparition d'énergies qui, sans une solidarité funeste, pourraient encore assurer le salut commun. Que l'une de ces énergies se manifeste à nouveau, et tous, « électrisés, » seront encore capables d'un effort glorieux, sinon fécond. Et ce n'est pas seulement dans les guerres sanglantes, c'est aussi dans les luttes politiques ou parlementaires ou commerciales, que l'interdépendance des hommes au point de vue du sentiment, la « contagion morale », d'autant plus grande qu'une cohésion sociale plus étroite avait été réalisée

auparavant, a des effets aussi surprenants. Le salut, la victoire d'un parti, d'une grande association commerciale, d'une nation même, dépend de l'intervention d'un homme ou d'un petit groupe d'hommes capables de relever les courages abattus, de stimuler les énergies défaillantes, de rendre à tous une commune ardeur avec une commune espérance. Il suffit donc que les individus aient confiance les uns dans les autres, que l'agrégat soit habitué à la discipline et à l'action concertée pour que le courage ou la lâcheté devienne au plus haut point remarquable.

37. Les agrégats sociaux les mieux constitués luttent avec la plus grande vigueur pour conserver leur existence propre. Il en résulte un *égoïsme collectif*, que nous avons déjà dû signaler à maintes reprises, et qui a pour effets, en général, la jalousie à l'égard des collectivités plus puissantes, la haine des rivales, le mépris des plus faibles, le désir de prédominer. Une société bien organisée, quelle que soit sa faiblesse numérique, s'efforcera de jouer un rôle prépondérant dans son milieu social, la cité ou l'État ou la confédération de petits peuples; son orgueil, et celui qu'éprouvent ses membres à lui appartenir, croîtront à mesure qu'elle affirmera davantage sa puissance : ce qui amènera chez certains de ses éléments de l'insolence à l'égard des étrangers, des manifestations de vanité excessive, un besoin de paraître qui parfois se manifestera par un luxe public analogue à celui des particuliers. Un bel hôtel de ville donne à tous les habitants de la même cité la satisfaction que procure à tous les fidèles d'une même communauté religieuse la richesse de leur chapelle, l'éclat des cérémonies cultuelles, ou à tous

les citoyens d'un même pays la beauté de leur capitale. La solidarité sociale s'accommode mal d'ordinaire de l'humilité, de la pauvreté manifeste. Les drapeaux, les bannières, qui sont les symboles de l'unité sociale, doivent avoir comme un reflet de la richesse ou de la puissance collective; les uniformes des officiers, des ambassadeurs, des représentants du pouvoir, les costumes des principaux chefs d'une communauté, ne sont pas sans raison ornés à profusion des broderies les plus riches. La magnificence des cours flatte le sentiment populaire.

L'amour de la collectivité pour elle-même la porte à exiger souvent le sacrifice des individus. Plus l'agrégat est fortement unifié, plus il est porté à mépriser les droits individuels. Ainsi s'explique la cruelle indifférence de la Grèce antique pour les pures victimes qu'elle immolait en vue de son succès ou de sa gloire. Les sacrifices humains, la prostitution sacrée, étaient dus en partie à l'égoïsme collectif poussant à la méconnaissance, toutes les fois que l'intérêt commun l'exigeait, du respect dû à la personne ou à la vie humaine. Quand les liens sociaux se relâchent, la révolte de l'individu contre le despotisme collectif semble bien plus légitime; mais quand des crises redoutables ramènent la cohésion, on voit se multiplier les actes de dévouement à la chose publique, les actes d'abnégation héroïques. Le sacrifice volontaire de l'individu au salut commun n'est pas un fait de solidarité, puisque l'un des éléments solidaires se condamne à disparaître; mais il est l'indice le plus sûr d'une solidarité agissante. Ce sont les sacrifices volontaires qui ont permis aux sociétés naissantes de « cimenter » l'union de leurs

membres. Le renoncement des *Ebionim,* qui fondèrent les premières communautés chrétiennes en se dépouillant volontairement de leurs biens au profit de l'œuvre collective, leur fut d'autant plus aisée, que leur « communion spirituelle » était plus grande et qu'ils avaient à lutter contre des adversaires plus redoutables.

Pour s'assurer une existence stable, les sociétés primitives n'hésitèrent pas, nous l'avons vu, à retrancher de leur sein non seulement les criminels, mais aussi et avec une particulière férocité tous ceux qui, par leurs manquements à des prescriptions religieuses, paraissaient compromettre la collectivité et l'exposer aux représailles de divinités cruelles : les blasphémateurs étaient lapidés sans pitié. Les fureurs de l'Inquisition eurent pour origine la crainte de voir compromettre par des hérétiques la solidarité chrétienne, l'unité morale de l'Église. « Les chairs corrompues, avait dit saint Jérôme, doivent être coupées, et la brebis galeuse doit être écartée du bercail, de peur que toute la maison, toute la masse, tout le *corps* ne périsse. Arius, à Alexandrie, n'a été qu'une étincelle; mais, pour n'avoir pas été étouffée tout de suite, sa flamme a ravagé le monde entier. » On ne saurait mieux manifester le souci de la santé du « corps social » au détriment de la liberté individuelle.

Cette tendance à l'élimination des membres corrompus, dangereux ou compromettants, a eu pour conséquence la curieuse conception du « bouc émissaire », — victime expiatoire, et non plus propitiatoire, — que la collectivité rejette hors de son sein après l'avoir chargée de toutes les fautes, de tous les péchés de l'agrégat même qui la renie. La situation

dramatique de l'être accablé par le fardeau des fautes qu'il n'a point commises, mais dont il porte la peine par suite de sa solidarité avec d'autres hommes, — qui, une fois déchargés, ne le reconnaissent plus pour l'un des leurs; — cette situation, tellement contraire à tout sentiment de justice que le sacrifice fait en l'acceptant paraît, au point de vue moral, le plus grand de tous, a largement contribué à rendre populaire la conception chrétienne de la « rédemption ». On voit encore fréquemment se produire ce cas révoltant pour notre conscience : un général, par exemple, solidaire de tous ses égaux et subordonnés, de tous les hommes politiques au pouvoir qui l'ont acculé ou envoyé à la défaite, porte seul devant l'opinion publique et même devant des juges le poids de la faute collective. Il est seul incriminé, précisément à cause de sa solidarité avec tous les coupables que l'on ne peut pas tous atteindre; il est condamné pour tous, puis il est rejeté hors de la nation, emprisonné ou banni, pour la défense de l'honneur collectif ou pour le salut de ceux qui n'ont plus pour lui que mépris ou injures. Est-il sacrifice plus amer que celui de l'être ainsi traité, immolé à un besoin de conservation sociale, sans que les sentiments de reconnaissance ou de justice atténuent l'effet d'un égoïsme collectif vraiment odieux? Les démocraties, comme les aristocraties, sont coutumières d'une semblable ingratitude et d'une aussi profonde indifférence à l'iniquité, quand leur existence est mise en péril ou que leurs passions ne sont pas satisfaites.

38. On le voit, la solidarité sociale semble fort peu apte jusqu'ici à développer les « sentiments tendres », de pitié ou de bienveillance, d'équité ou de respect

pour la personne humaine. Elle a pour effet normal un accroissement de la puissance. Elle doit donc favoriser, en même temps que la confiance en soi-même, la tendance à abuser de la force, et, tant que dure la lutte, à apporter de la colère, de la cruauté, un esprit de vengeance dans les relations avec tous ceux qui paraissent ennemis. Elle ne peut aussi qu'augmenter l'intolérance en mettant la foi commune au-dessus de toute discussion, hors de conteste la valeur de la croyance collective. « Il n'est rien de plus puissant sur l'âme, dit Fustel de Coulanges[1]. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons Dieu. Elle est l'effet de notre puissance, et elle est plus forte que nous. Elle est en nous, elle ne nous quitte pas, elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons; si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons. » Quand la croyance est œuvre collective, résultante de conceptions diverses fusionnées et acceptées peu à peu par tous, transmises de génération en génération comme un héritage commun; quand les hommes l'ont reçue tout enfants, venant on ne sait d'où et avec le prestige que lui donne le respect de tout un peuple, combien elle est encore plus puissante! combien elle pousse la masse à réagir contre les individus assez audacieux pour en contester la valeur! Il semble impossible, ou du moins monstrueux pour un croyant, de passer à une foi nouvelle, de rompre ce lien mysté-

[1] FUSTEL DE COULANGES, 1, p. 149.

rieux qui l'unit aux autres adeptes d'une même foi, objet d'un respect plusieurs fois séculaire. On redoute d'autant plus de le rompre, qu'un corps sacerdotal veille à son maintien, peut accabler d'imprécations, de malédictions, les renégats et les impies. Le saut dans l'inconnu que l'on fait en adoptant une croyance nouvelle, opposée à une croyance bien établie, répugne encore plus aux collectivités qu'aux individus. Les agrégats les plus fortement centralisés sont les plus conservateurs. On attente à leur existence en détruisant une partie de ce qui fait leur cohésion, leurs croyances fondamentales. Ils réagissent avec violence contre les novateurs, ainsi qu'ils réagiraient contre des ennemis. Tel un esprit qui se sent envahir par des conceptions absurdes, susceptibles de mettre en péril son unité, l'harmonie de ses idées, le système de ses notions et hypothèses, lutte de toutes ses forces associées contre l'hallucination ou l'illusion et la chasse du champ de la conscience. Socrate fut condamné à boire la ciguë pour avoir tenté de « corrompre la jeunesse », en lui proposant l'examen des croyances du peuple athénien; ce peuple cependant était peut-être l'un des moins intolérants de la civilisation antique[1].

On ne peut guère séparer les mœurs des croyances qui exercent une si grande influence sur les habitudes individuelles et les coutumes publiques. Les manières d'être et d'agir des individus dépendent naturellement les unes des autres, ne serait-ce que par imitation spontanée et sympathie; la mode est, en un sens, antérieure à la solidarité sociale. Mais ce que peut faire

[1] Voir Zeller, *la Philosophie des Grecs,* Introduction.

la solidarité des êtres en société, c'est imposer des modes, des coutumes, des mœurs, leur donner une plus ou moins grande stabilité. La *mode*, essentiellement variable, est d'autant plus soumise au caprice individuel, que les milieux où elle s'élabore ont moins de cohésion sociale; elle a beaucoup moins d'empire sur les collectivités bien unifiées, sur les communautés, sur les vieilles cités à cercles fermés, que sur les agrégats à peine organisés, les cités commerçantes, les villes d'eaux où l'on ne fait que passer. Les *mœurs* sont à peine fixées dans les milieux cosmopolites. Elles tiennent lieu de caractère à une société bien organisée, à éléments stables, dans laquelle des relations suivies s'établissent entre personnes ayant elles-mêmes un caractère à peu près constant. Chaque groupe d'éléments solidaires tend à avoir ses mœurs particulières, qui soumettent les appétitions et les répulsions individuelles à une sorte de discipline commune, parfois même à un contrôle tyrannique. Elles interdisent à chacun des « excentricités », des « excès », que l'on excuserait aisément dans les milieux qui se modifient, se déforment sans cesse. La solidarité sociale fait que tous s'intéressent à la bonne tenue de chacun, et que par conséquent la réprobation générale suit tout ce qui est contraire aux mœurs adoptées par la collectivité; la discipline ainsi imposée à tous les membres d'une société tient souvent lieu de règles morales, et les êtres incapables de se gouverner eux-mêmes sont heureux de trouver dans leur milieu une sorte de pouvoir anonyme qui détermine approximativement la ligne de conduite à suivre, pour ne pas s'exposer au mépris public. Ils ne trouvent point ce pouvoir dans les agré-

gats en voie de formation ou de dissolution, et ils en éprouvent un sentiment pénible de désorganisation sociale.

39. La solidarité a en effet pour conséquence une sorte de besoin de direction, de subordination morale, chez chacun de ceux qui ont coutume de ne penser et de n'agir qu'en tenant compte des pensées et des sentiments d'autrui, des traditions, des coutumes, des mœurs du milieu. Les nations fortement centralisées, qui sont en conséquence de leur cohésion soumises à l'action d'un pouvoir très fort, préfèrent d'ordinaire recourir à l'intervention de l'État que se fier à l'initiative privée; elles sont plus routinières, plus timides en matière d'innovations ou de réformes que les peuples à tendances individualistes, chez lesquels le pouvoir central est toujours plus ou moins suspect.

La centralisation amène à sa suite une solidarité croissante de toutes les *fonctions sociales*, ainsi que nous l'avons dit plus haut en montrant combien la « division du travail social » est liée à l'exercice d'un pouvoir rendu fort par une solidarité préalable. Aussi voit-on dans les agrégats bien organisés, dans les nations modernes en particulier, la plupart des individus sentir vivement combien le sort de la masse est lié à celui de l'élite, combien tous doivent s'efforcer chacun pour sa propre sécurité et son bien-être d'accroître la force de l'armée, la puissance intellectuelle des universités et des sociétés savantes, la grandeur morale des assemblées délibérantes, le prestige de la magistrature, la prospérité des associations industrielles et commerciales; bref, de donner à chacun des organes de la vie commune une plus grande aptitude à remplir sa fonc-

tion et une plus grande fécondité dans l'action. La majorité des citoyens comprennent de plus en plus aisément combien est légitime l'appui moral et même pécuniaire donné par la collectivité entière aux savants, aux « fonctionnaires » de toutes sortes (dans le sens le plus large du mot « fonctionnaire »), qui vouent leur énergie, leur existence même au progrès social sous différentes formes. Une nation unifiée est fortement attachée à son armée, non seulement parce que cette armée est formée d'éléments empruntés au pays tout entier, mais encore parce que la fonction de défense collective est l'une des plus importantes parmi les nombreuses fonctions nécessaires à une saine organisation sociale.

40. Or, à mesure que l'on sent mieux l'interdépendance non seulement des individus, mais des grandes fonctions de la vie commune, on trouve plus injustifiée l'antique distinction « des hommes libres » et des artisans ou trafiquants; on s'inquiète autant de la vie matérielle que de la vie spirituelle, et les facteurs économiques prennent ouvertement une plus grande importance. Le rôle joué par l'évolution industrielle dans l'ensemble de l'évolution sociale a suggéré la thèse du « matérialisme historique » ou du « déterminisme économique », thèse d'après laquelle toute l'organisation de la vie collective serait dominée par l'organisation du travail. Sans doute, dans un agrégat d'éléments étroitement solidaires les uns des autres, une crise économique ne peut qu'entraîner une crise sociale : l'arrêt de la production industrielle ne pourrait que troubler profondément, sinon paralyser complètement l'activité politique, intellectuelle, artistique; elle entraînerait à

bref délai l'arrêt du commerce et de toute manifestation de vitalité collective. Des milliers d'ateliers dépendent aujourd'hui les uns des autres et de quelques grands établissements qui eux-mêmes ne peuvent subsister qu'à la condition de trouver des débouchés dans les ateliers qu'ils alimentent; et telle est la base même de l'existence nationale. La solidarité industrielle, en permettant une extrême division du travail, a ruiné la petite industrie autonome et a par conséquent subordonné la subsistance matérielle des peuples à de puissants agrégats ouvriers; la machine, adaptée spécialement à un mode de production solidaire de beaucoup d'autres, a encore accrû en un sens la spécialisation des travailleurs et, par conséquent, leur interdépendance. La nourriture, le vêtement, le logement de tous, sont donc à la merci d'une masse d'êtres dans laquelle l'individu est plus étroitement que partout ailleurs soumis à la tyrannie collective. Cet effet de la solidarité, les « organisateurs du prolétariat » le considèrent comme un gage de triomphe dans la lutte qu'ils méditent d'engager avec la société « bourgeoise » ou « capitaliste ». Mais, quelle que soit la puissance des travailleurs de l'usine moderne coalisés et disciplinés, quelle que soit surtout la crainte qu'ils peuvent inspirer en menaçant d'affamer leurs semblables, — et de s'affamer eux-mêmes, — il ne s'ensuit point que la fonction économique exerce sur toutes les autres fonctions sociales une sorte d'hégémonie. Suivant la remarque d'Auguste Comte, « les sociétés les moins développées sont surtout dominées par les conditions extérieures et matérielles de la vie, tandis que *les plus civilisées s'en affranchissent dans une mesure assez large pour que*

dès lors le rôle des croyances et des connaissances, le facteur proprement psychologique prenne la place la plus importante. » Non seulement la fonction économique subit, en vertu de sa solidarité avec les autres fonctions sociales, leur influence continuelle, mais encore elle a pour condition d'existence même la fonction intellectuelle et la fonction appétitive, grâce auxquelles entrent dans la société des idées, des inventions, des croyances, des désirs. Or ce sont les inventions qui engendrent le progrès économique, et ce sont les désirs qui font rechercher les produits les plus variés. L'industrie est fille de l'intelligence humaine et de l'appétit plus ou moins bestial, plus ou moins raffiné. Sans un corps de savants une nation industrielle est entièrement tributaire de la pensée et de l'invention étrangères. Sans ingénieurs pour diriger le travail, sans entrepreneurs pour prévoir les besoins, sans commerçants pour créer les débouchés, sans journalistes pour répandre des idées et faire naître des désirs, sans soldats pour protéger les ouvriers pacifiques contre les invasions des peuplades militaires ou des hordes conquérantes, sans éducateurs pour transmettre aux enfants de toutes conditions les notions indispensables à l'exercice d'un métier, le « prolétariat » ne connaîtrait qu'impuissance et misère, et l'économie politique deviendrait inutile, car la complexité de l'existence ne serait pas suffisante pour que se posent les problèmes de la production ou de la consommation des richesses.

41. La thèse du « déterminisme économique » n'est donc pas justifiée, précisément à cause de cette solidarité sociale dont on voulait faire une conséquence de la solidarité ouvrière. Le concours de toutes les forces

sociales, la coopération de tous les êtres solidaires ne saurait entraîner une subordination de la vie humaine tout entière aux nécessités de l'existence matérielle. La coopération réglée, organisée, a plutôt pour effet un développement du *droit contractuel* et plus particulièrement de celui que M. Durkheim appelle, à cause de son origine, « le droit coopératif à sanctions restitutives[1]. » En devenant volontaire, la solidarité entre pleinement dans le domaine de la morale et du droit[2]. Même inconsciente ou contrainte, elle avait déjà des conséquences juridiques : le droit familial en est la preuve. La famille doit à son antique constitution, au pouvoir sans contrôle qu'exerça jadis son chef, d'être encore considérée comme une collectivité spéciale au point de vue de la transmission des biens. Comme le fait remarquer M. Sagnac[3], « la fortune appartient moins à l'individu qu'à la collectivité; » c'est, dit M. Jaurès[4], « au profit de la petite communauté, de la famille, que la loi française sur les successions règle et limite la faculté de disposer de leurs biens qu'ont les individus. » L'enfant est le premier bénéficiaire, et l'on a pu dire de lui qu' « avant de naître il a droit sur la propriété de celui dont un jour il doit naître, propriété engagée d'avance envers des générations inconnues ». La constitution d'un « bien de famille insaisissable » *(homestead)* serait une nouvelle reconnaissance légale de l'influence de la solidarité familiale sur notre droit civil.

[1] DURKHEIM, 1, p. 137. Voir plus haut, IIe partie, fin du chap. III.
[2] TANON, pp. 128-137.
[3] JAURÈS, p. 187.
[4] *Id.*, p. 198.

La solidarité commerciale ou criminelle est de même reconnue par notre législation, qui sans doute, à la différence des législations ou des coutumes anciennes, écarte la solidarité involontaire (celle des gens de la même famille, de la même tribu, de la même corporation, obligés solidairement jadis à acquitter la dette de l'un quelconque des leurs), pour ne concerner explicitement que les cas de solidarité volontaire, dûment acceptée; mais qui s'inspire cependant de cette idée fondamentale que l'individu, pris en tant que solidaire d'autres êtres, devient leur représentant, leur substitut. C'est en tant que représentant de la collectivité commerciale que le créancier ou le débiteur est reconnu capable de recevoir intégralement le montant de la dette ou tenu de le payer intégralement. La justice civile ou criminelle agit comme la nation qui considère, dans l'ambassadeur ou dans l'otage de la nation voisine, non plus l'individu avec son caractère et ses qualités personnelles, mais la partie d'un système qui se ressentira tout entier du traitement accordé à son représentant ou subi par lui. Quand on met à mort un otage, c'est la collectivité dont il tient lieu que l'on punit de la violation de ses engagements : comme on ne peut atteindre le tout, on le frappe dans l'une de ses parties, avec la conviction, d'ailleurs ordinairement justifiée, que la punition aura son retentissement dans tous les êtres solidaires.

Ceux qui se lient les uns aux autres au point de former un tout d'éléments solidaires ne doivent donc pas ignorer les conséquences de leur contrat : ils s'engagent librement à supporter en commun les effets de l'action commune et des réactions qu'elle entraîne; ils

s'engagent donc à réparer les torts ou les dommages causés par leurs associés, à ne pas laisser commettre d'injustices ou d'actions déshonorantes par ceux qui sont sous leur dépendance autant qu'ils en dépendent. Il s'ensuit une conception nouvelle du droit et de la responsabilité. La collectivité devra être substituée à l'individu dans bien des cas où celui-ci n'est plus seul responsable et où l'action accomplie par lui est bien l'effet d'une décision commune. Des associations pourront être reconnues coupables et dissoutes, à moins que tous leurs membres ne soient solidairement condamnés. Ce n'est qu'un retour apparent à l'ancienne responsabilité collective.

Celle-ci ne tenait nul compte des conditions individuelles de la responsabilité : l'intention ou l'aptitude à prévoir les conséquences unie à la délibération volontaire, la possession de soi-même, à laquelle s'opposent tous les degrés d'aliénation mentale et toutes les influences de la contagion morale, l'identité personnelle du délinquant et de l'inculpé. Le droit pénal contemporain est dominé par le sentiment, mentionné plus haut, de la responsabilité de l'État à l'égard de tous les individus qui ont également droit à la protection collective. La punition est une mesure de défense et de sauvegarde commune. Elle est infligée à l'individu auquel le crime est imputable, non avec une arrière-pensée d'expiation religieuse ou de restauration d'un ordre métaphysique, mais par une nécessité inéluctable d'exercer une influence salutaire sur l'agent auquel est attribué immédiatement le fait délictueux. C'est pourquoi on ne cherche même pas à punir ceux pour qui, criminels-nés ou incurables, aucune amélioration ne

saurait résulter de l'application de la peine. Mais cela n'empêche point de réunir en un groupe d'individus responsables tous ceux qui sont vraiment les auteurs d'un délit collectif.

C'est surtout au point de vue civil que la responsabilité des collectivités se trouve engagée à l'égard des victimes d'imprudences, d'une mauvaise gestion, d'entreprises illicites parce que trop audacieuses, trop contraires au respect des droits individuels. Précisément parce que les associations sous leur forme récente ne doivent porter aucune trace de la contrainte qui caractérisait la plupart des anciens modes de solidarité, leur existence légale ne va pas sans des conséquences juridiques, tant au point de vue des rapports avec le dehors qu'à celui des relations entre éléments composants.

La contrainte sociale issue de la solidarité se manifeste sous forme de lois qui ont pour objet d'imposer aux éléments d'un même corps social des règles communes, et notamment des règles qui président à leurs relations en tant qu'ils coopèrent. Plus le domaine de la solidarité coopérative s'étend dans une société, plus le droit public énonce de principes, que sont tenus de respecter tous ceux qui veulent devenir solidaires. C'est ainsi que la solidarité conjugale est depuis longtemps soumise à l'observation de règles juridiques; la solidarité commerciale, la solidarité industrielle, corporative, communale, religieuse, sont de plus en plus réglementées; et toutes ces lois nouvelles qui fixent les limites de la mutuelle dépendance des hommes, qui déterminent la forme générale des syndicats, des associations de toutes sortes[1], suppléent au besoin à des

[1] Georg Jellinek, p. 183 : « Ce sont des associations de toutes

conventions particulières, indiquent nettement combien le développement de la solidarité sociale a eu d'influence sur les transformations du droit.

formes... qui donnent aux divers groupements sociaux la forme juridique... » (P. 186) : « On s'explique très bien que des auteurs aient essayé, — Gierke par exemple, — de construire un « droit social » qui aurait sa place entre le droit privé et le droit public, et qu'un autre auteur, L. von Stein, ait vu dans les associations une partie intégrante du droit administratif. »

CHAPITRE V

LES EFFETS DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE (SUITE)

42. Les croyances et l'opinion publique. — 43. Logique, raison et science. — 44. L'art. — 45. La civilisation et les faits historiques. — 46. L'objet de la sociologie.

42. A la thèse de Hobbes, qui faisait de la société un « artifice » de la raison humaine, s'est opposée de nos jours la thèse qui fait de la raison, de l'intelligence humaine sous sa forme la plus relevée, la « fille de la cité[1] ». La solidarité sociale est, en effet, antérieure à la pensée rationnelle : la cohésion grégaire ne suppose qu'imitation, répétition ou sympathie; la solidarité supérieure, qui implique coordination, réciprocité, interdépendance, ne suppose que désirs, conception de fins et de moyens soit identiques, soit complémentaires : l'intelligence animale pourrait, à la rigueur, suffire à l'une comme à l'autre. On ne saurait prétendre que dans la « conscience collective » (dont nous pouvons admettre l'existence en tant qu'ensemble de notions et surtout de tendances, d'appétitions et de répulsions, de traditions communes) prennent place beaucoup de raisonnements, et qu'une logique serrée

[1] Izoulet, *la Cité moderne;* Séailles, p. 179.

s'y manifeste. On y constaterait plutôt ce que M. Ribot[1] appelle la « logique des sentiments », « extra-rationnelle, » sinon irrationnelle, pratique et non spéculative, effet de la pression des besoins et des désirs, et qui n'a pas besoin de mots pour établir « un enchaînement d'états affectifs, homogènes ou hétérogènes, qui s'accordent ou qui contrastent, mais tous tendent vers la même fin[2] ». La plupart des croyances populaires, des conceptions religieuses, sont dues à cette logique qui ne connaît pas le principe de contradiction et qui relie les unes aux autres des conceptions communes sous l'empire de sentiments communs. « Les croyances, idées ou conclusions relatives à la vie future sont d'excellents exemples de raisonnement imaginatif, d'une marche du connu à l'inconnu, d'un voyage de découverte où le sentiment est le pilote[3]. » Le désir de vivre toujours s'est emparé non pas seulement de quelques hommes isolés, mais d'une foule d'individus sous la dépendance les uns des autres, réagissant chacun sur tous pour confirmer dans l'esprit de chacun la conception qu'aucun n'eût osé et n'eût guère pu d'ailleurs former séparément. Ce désir puissant a fait naître dans l'imagination populaire non seulement des mythes, mais encore des « justifications » à l'appui « d'affirmations sentimentales dont rien ne justifie la validité aux yeux du raisonneur impartial ». Le désir de connaître l'avenir a engendré la croyance à la divination, croyance répandue jadis dans tous les peuples et de nos jours dans beaucoup de milieux, même dans « les

[1] Ribot, 2.
[2] *Ibid.*, p. 454.
[3] *Id.*, 2, p. 98.

centres les plus civilisés », et qui se maintient grâce à une argumentation toute sentimentale, « comme une manifestation de la nature humaine qui, par sa ténacité, affirme la nécessité d'une logique étrangère à la raison[1]. »

Nous avons vu l'influence des croyances sur la solidarité et de la solidarité sur le respect des croyances. Il va sans dire que la cohésion sociale, l'interdépendance des intelligences et des cœurs, ne peuvent que favoriser les progrès de la logique affective et l'étroite association aux conceptions ou opinions les plus généralement acceptées d'autres conceptions ou opinions qui renforcent les premières, leur fournissent plus qu'un appui, une sorte de validation. Nombre de préjugés sont dus à la solidarité sociale, et tous lui doivent leur persistance. Les esprits vulgaires, sûrs d'une mutuelle assistance dans la défense de leurs croyances, se complaisent partout dans les analogies factices, dans « l'emploi abusif de la notion de cause », dans une conception totalement fausse de la nature et de ses lois. La raison, l'emploi des procédés logiques, le recours à une argumentation d'ordre purement intellectuel, réduirait vite à néant tant de « principes » qui ne demeurent ancrés dans la pensée populaire que parce qu'ils ont leur raison d'être dans des tendances collectives.

Si la raison avait été aussi puissante que le prétend Hobbes sur l'esprit humain aux époques lointaines où se constituèrent les sociétés au sein des agrégats d'êtres déjà bien supérieurs aux animaux, elle eût sans doute préservé la plupart de ces êtres des plus grossières

[1] Ribot, 2, p. 102.

erreurs et ne serait pas encore impuissante aujourd'hui à détruire les préjugés de la multitude. Mais le règne de la raison suppose un tel progrès des connaissances scientifiques, que nous ne pouvons pas encore l'entrevoir dans l'avenir. Le produit le plus naturel de la solidarité intellectuelle des hommes en société, c'est « l'opinion publique ». Elle est, dans le domaine intellectuel, ce que les « mœurs » sont dans le domaine de l'action. Elle résulte de cette fusion des opinions individuelles qui se neutralisent en ce qu'elles ont de dissemblable et se renforcent réciproquement en ce qu'elles ont de commun ou de susceptible d'entrer en une combinaison à peu près cohérente. Produit impersonnel d'une coopération involontaire, elle devient le bien commun; mais elle sert en outre aux esprits médiocres d'autorité en toute matière. Ce qu'on a dit de la tyrannie des mœurs peut être dit de la tyrannie de l'opinion publique : elle s'impose à la majorité grâce à l'appui que lui donne la collectivité entière. L'avis général ne saurait, en effet, être méprisé au point de vue pratique : rien ne prévaut contre lui, ni raisonnements, ni expérimentation, ni démonstration. En matière politique, la « volonté populaire » n'est que la manifestation de l'opinion publique, dont tout gouvernement démocratique est bien obligé de tenir compte; les gouvernements aristocratiques ou autocratiques eux-mêmes ne sauraient entrer continuellement en conflit avec elle.

Quand la solidarité sociale diminue, l'opinion publique perd à la fois de sa puissance et de sa netteté : les avis sont partagés, et l'on n'éprouve plus le besoin de se mettre d'accord; les esprits indépendants affirment plus haut la valeur de leurs conceptions particulières :

l'aristocratie raille les conceptions du peuple; les fonctionnaires ne s'inquiètent plus de voir apprécier par le « public » leurs services et leur zèle; les intelligences déséquilibrées s'abandonnent à l'absurdité; les moins audacieuses vont à l'aventure, emportées tantôt par un courant d'opinion, tantôt par un autre. Lorsque chaque parti, chaque groupe, chaque catégorie de citoyens et même chaque individu, dans certains groupes, professe un avis particulier sur des questions vitales, lorsque personne ne fait effort en vue d'une réconciliation des intelligences, on peut conjecturer une indifférence aussi grande pour le maintien de tous les autres liens sociaux que pour la conservation d'une certaine unité morale et pronostiquer en conséquence une prochaine dissolution sociale.

Avec le souci de l'organisation collective reparaît le besoin d'une opinion publique aussi éclairée et aussi nette que possible : les communautés exigent impérieusement de leurs membres des concessions réciproques qui permettent une expression, à peu près identique chez tous, de l'opinion commune. Les journaux, organes de la pensée collective, doivent leur succès et leur puissance non pas tant au besoin d'informations rapides grâce auxquelles on peut formuler un avis, qu'au désir de voir exprimer, au nom d'un grand nombre d'individus solidaires (dans un parti politique ou autre), l'avis auquel se rangeront d'emblée les indécis ou les paresseux, et qui exercera sur tous les lecteurs une sorte de pression morale.

Le « sens commun » est une émanation de l'opinion publique : c'est ce qu'il y a de plus stable en elle, de plus conforme tant aux principes de la sagesse vulgaire

qu'à cette « logique affective » dont nous parlons plus haut. C'est le « bon sens » qui fournit à chacun au nom de la collectivité des idées directrices, des opinions toutes faites, des préjugés aussi bien que des notions justes. C'est la meilleure arme des collectivités conservatrices contre les unités portées à rompre la solidarité intellectuelle, mais aussi, heureusement, contre les bizarreries d'esprit qui mettent en péril les principes nécessaires à une entente des hommes sans parti pris, sans passions violentes. Plus grande est la solidarité sociale, plus le bon sens a d'empire sur l'opinion publique et sur l'opinion individuelle par conséquent. Les hommes ont tellement besoin de certitude[1], que pour éviter les discussions oiseuses, parfois stériles, mais parfois aussi dangereuses pour la paix sociale, ils s'efforcent de donner une incomparable autorité aux principes qu'ils admettent d'un accord à peu près unanime. Ils s'efforcent d'obtenir le « consentement universel ». Or, à mesure que la solidarité restreinte fait place à une solidarité plus large, le consentement universel qui devrait précéder la proclamation de la nécessité de croire devient plus difficile à obtenir pour des préjugés, des généralisations hâtives, des inductions illégitimes. Le bon sens d'une communauté n'est pas celui d'une autre communauté plus ou moins éloignée; mais la solidarité intellectuelle élargie ne permet pas à de tels dissentiments de persister indéfiniment. Le bon sens doit faire place à la science.

43. L'absence d'esprit critique est manifeste dans les croyances populaires. Mais la contradiction effec-

[1] Voir TARDE, 2, p. 271.

tive, celle qui amène des discussions entre gens d'opinions inconciliables, amène l'emploi de méthodes communes pour parvenir à des conceptions communes. Ainsi apparaît une logique qui ne formule pas encore dans des livres ses préceptes et ses exigences, mais qui donne à tous les géomètres, à tous les astronomes visant à la communion d'idées, une même discipline et leur permet de parvenir aux mêmes résultats. Quel triomphe pour la solidarité intellectuelle des hommes que cette constatation d'un accord obtenu par des chercheurs qui travaillent séparément et qui, comme s'ils étaient inspirés par la même pensée supérieure, éclairés par un intellect divin, évitent les mêmes erreurs, donnent la même solution au même problème ! Il n'est pas surprenant que l'antiquité grecque, dans ses spéculations sur l'âme humaine, ait réservé dans cette âme une partie, le νοῦς, pour en faire l'émanation directe de l'Intelligence suprême, éclairant de sa lumière pure également répandue, identique partout à elle-même, ceux que ne troublaient point les passions individuelles, les préjugés locaux, les croyances vulgaires.

La recherche d'idées et de jugements susceptibles de s'imposer à tous (« universels et nécessaires ») est devenue si naturelle à l'esprit cultivé de nos jours, que nous n'hésitons pas à y voir l'effet d'une tendance innée, d'une constitution mentale commune à tous les hommes. Les notions fondamentales des sciences, les « catégories » qui nous font rechercher dans tous les phénomènes des relations quantitatives, qualitatives, de causalité, de finalité, nous paraissent *à priori* selon la théorie de Kant. L'œuvre scientifique est si bien une œuvre commune, dans laquelle tous les esprits se

sentent placés sous le contrôle les uns des autres et sous la dépendance d'un pouvoir intellectuel supérieur à chacun d'eux, que la raison (ou l'entendement, l'ensemble des idées qui dirigent l'intelligence humaine dans l'élaboration du savoir positif) nous apparaît « naturellement égale en tous les hommes », de sorte que « la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies [1] ». Au nom de cette raison commune, — qu'elle soit une acquisition collective de l'humanité ou un don fait à la collectivité entière, — nous critiquons tout ce qui ne nous paraît pas conforme aux principes sur lesquels repose notre entente intellectuelle, nous confirmons les vérités et détruisons le plus possible d'erreurs, c'est-à-dire d'opinions contraires à ce que nous donne une collaboration de plus en plus étendue d'hommes soumis à la même autorité.

Il est une des plus importantes notions rationnelles, celles de cause, dont la persistance et même la prépondérance dans la pensée humaine serait inexplicable sans la solidarité sociale. Elle a pris naissance en effet dans l'expérience des consécutions de toutes sortes, causales ou non. Les peuplades sauvages, les gens ignorants ou superstitieux de tous les pays, attribuent à de simples antécédents occasionnels une efficacité dans la production de faits (maladies ou guérisons notamment) qui n'ont avec ces antécédents que des relations accidentelles. Au début de leur évolution intellectuelle, les hommes n'ont donc pas une notion

[1] Descartes, *Discours de la méthode,* 1re partie.

nette de la différence entre la plus simple consécution et le lien causal. Il s'ensuit qu'un individu isolé, maintes fois déçu dans son attente illégitime de l'effet après la production de l'antécédent qui n'est pas vraiment cause, n'aurait pas manqué de renoncer à l'observation de « séquences » si souvent trompeuses. La croyance au hasard semble bien plus naturelle que la croyance au déterminisme universel. Mais si l'on considère la masse sociale, on constate que les insuccès, les déceptions des uns sont avantageusement compensés par les succès des autres ; car il suffit qu'un homme, grâce à l'observation d'une consécution de phénomènes, ait pu prévoir la reproduction de certains faits utiles à la collectivité ou à lui-même, et au besoin la susciter, pour que l'attention générale se porte sur cette nouvelle source d'avantages individuels ou sociaux qu'est la prévision de l'effet. Un désir commun naît aussitôt, celui de connaître les causes (qui ne sont encore que des moyens pour certaines fins), et ce désir ne saurait être détruit par les insuccès individuels. Que l'on en juge d'après ce qui se produit encore de nos jours au sujet des devins, des somnambules : une heureuse coïncidence fait oublier à la foule tous les mécomptes des individus ; l'unique cas favorable est mis en lumière parce qu'il répond à l'attente naïve de la collectivité restreinte ; il fortifie la confiance, engendre la réputation. Les insuccès les plus lamentables n'atteignent que les individus ; le désir général de prévision ou de guérison entraîne sinon l'illogisme, du moins le sophisme d'après lequel chacun conclut non pas selon l'expérience mais selon le besoin ou la passion. Or le besoin commun des hommes primitifs était en faveur d'une croyance

au lien causal : un Thalès capable de s'enrichir, si l'on en croit Aristote[1], grâce à la prévision scientifique d'une abondante récolte d'olives, fait plus à lui seul pour l'attachement du peuple à la recherche des consécutions causales que les déceptions de centaines d'autres hommes ne font pour la croyance au hasard.

Et quand le désir collectif entraîne l'adoption à peu près générale d'une croyance qui, avec le temps, et grâce à l'adoption des méthodes propres à éliminer les erreurs, permet à l'humanité d'accroître au delà de toute espérance sa puissance de connaître et d'agir, il n'est pas surprenant que la valeur objective de cette croyance soit au-dessus de toute discussion nouvelle. L'esprit collectif ne se borne pas à imposer des préjugés et à leur assurer par une justification irrationnelle une persistance illégitime ; il sert la cause de la science et de la raison comme il sert la cause de l'erreur ; mais la pensée commune de l'humanité civilisée a cet avantage sur la « conscience collective » d'agrégats restreints, de peuplades sauvages ou de communautés fermées à l'influence extérieure : elle est la résultante de forces multiples, solidaires dans la recherche et la critique plutôt que dans la participation aux mêmes préjugés. La vérité est universelle, et il n'est pas d'erreur qui soit universelle ; car, si elle l'était, on ne saurait la distinguer de la vérité. La vérité est une affirmation nécessaire, car « la difficulté que l'on éprouve à rompre avec les opinions d'autrui[2] devient insurmontable lorsque ces opinions sont celles de l'hu-

[1] *Politique*, liv. I.
[2] Marion, p. 212.

manité civilisée, concentrée, au point de vue intellectuel, autour d'une élite scientifique qui constitue le « pouvoir spirituel » le moins contesté de tous dans les temps modernes.

44. Si la solidarité sociale élargie a donné naissance à la science et à la puissance de la raison, il ne semble pas qu'elle puisse favoriser d'une façon moins efficace le développement artistique[1]. L'art doit à l'interdépendance des hommes, au point de vue du sentiment et de la recherche d'une joie supérieure, ses premières

[1] Goblot, p. 247. Pour Guyau, « le Beau est bien un phénomène social, mais en ce sens que le plaisir esthétique naît du sentiment de la solidarité. L'agréable devient beau à mesure qu'il enveloppe plus de solidarité et de sociabilité... » La solidarité et la sympathie des diverses parties du *moi* constituent le premier degré de l'émotion esthétique; la ***solidarité sociale*** et la sympathie universelle sont le principe de l'émotion esthétique la plus complexe et la plus élevée. Le but de l'art est de « réaliser dans l'individu et dans la société les conditions de la vie la plus sociale et la plus universelle ». Il nous fait sentir que nous ne sommes que les parties d'un grand corps qui n'est pas seulement la société humaine, mais qui comprend tout ce qui vit, tout ce qui sent... Le terme idéal du plaisir esthétique serait la conscience du moi universel... Malheureusement, cette conception ne semble pas avoir toute la précision désirable... Il n'est pas nécessaire qu'une œuvre d'art intéresse la vie collective de tout un peuple : il y a une œuvre d'art dès qu'un homme a produit un signe expressif, susceptible d'être compris par un autre homme. » Le plaisir artistique, lorsqu'il suppose la sympathie de l'artiste et de l'admirateur, implique une certaine dissemblance, un certain degré de différenciation sociale (*op. cit.*, p. 250) et un accord des sensibilités différentes sans être discordantes. Si, pour que la nature nous paraisse belle, il faut que « nous sympathisions et fassions société avec elle »; si, comme le dit Byron dans *Childe Harold :* « There is *society,* where none intrudes, — By the deep sea, and music in its roar, » *à fortiori* faut-il que nous éprouvions un sentiment de solidarité sociale quand nous trouvons de la beauté dans l'œuvre d'un de nos semblables.

manifestations : fêtes, cérémonies, danses, chants, qui font oublier la lutte pour l'existence, la souffrance, et l'effort productif ou le labeur stérile, pour procurer à tous un plaisir qui n'a rien d'égoïste, ne suscite aucun antagonisme si ce n'est l'émulation qu'entraîne le désir de charmer davantage les spectateurs. Bien des œuvres d'art sont collectives : les confréries, les communautés de fidèles du moyen âge ont, dans leurs élans de piété, réalisé de purs chefs-d'œuvre ; chaque artiste a exercé sur son voisin une influence telle que la conception commune a pu s'élever parfois jusqu'au sublime. C'est l'âme des cités grecques entières qui s'est manifestée dans leurs monuments. La solidarité sociale fait que de plus en plus l'artiste est sous la dépendance d'une multitude de forces, avant que sa production exerce sur la plupart des esprits l'attrait de la beauté. L'inspiration sort, dit-on, des profondeurs de l'inconscient ; mais l'inconscient individuel est le point de rencontre d'un grand nombre d'aspirations communes qui tendent à s'exprimer ; là se fait la synthèse non seulement des images, des impressions les plus diverses, mais aussi des sentiments d'un milieu ou d'une époque. L'artiste est bien le représentant d'un ensemble de sensibilités et d'intelligence solidaires : l'art subit en conséquence l'effet des variations de la solidarité sociale ; il répond à des aspirations tantôt régionales, tantôt nationales, ou humanitaires, ou religieuses, ou militaires. Lorsque les sentiments sont en harmonie, lorsque les idées sont communes, l'art intervient pour porter au plus haut degré la « socialisation » des sentiments et des idées. « L'œuvre d'art, en effet, ne cherche pas essentiellement à prouver quelque chose,

dit Tarde[1], ni à produire quelque action; mais elle cherche à nous émouvoir, à nous impressionner d'une façon neuve et la même pour tous. » Or, pour nous émouvoir, il faut que ce qu'elle fait « tomber en communauté sociale soit en harmonie avec ce qui est déjà tombé dans ce domaine public, afin que l'expression ne fasse que renforcer la solidarité existant déjà ». Quand la religion, la guerre, la politique, les grandes passions collectives, les croyances, ont déjà donné une « âme » à un corps social, cette âme exprime ce qu'elle contient de plus relevé dans la poésie d'abord, puis dans la musique et enfin autant que possible dans les autres œuvres d'art. Burckhard a déjà remarqué, à propos de la Renaissance, que « le mouvement intellectuel précède le mouvement artistique ». L'idée précède l'expression ; l'organisation précède la vie esthétique, qui lui sert de prolongement ou d'efflorescence. La vitalité collective est indispensable à l'épanouissement de ces fleurs de la civilisation que sont la littérature, la peinture, la sculpture, la musique d'une époque. Tout ce qui augmente la vitalité sociale et en particulier la coordination des efforts, la solidarité agissante, non seulement favorise le délassement esthétique mais encore détermine un nouveau mode d'accord des sensibilités, une nouvelle façon de manifester les nouvelles aspirations communes. La préoccupation du salut dans une société foncièrement religieuse, de la revanche ou de la conquête dans une société militaire, de l'honneur dans une société à tendances aristocratiques, de l'égalité et de la justice, de la bonté, de la fraternité,

[1] TARDE, 2, p. 454.

dans la société actuelle, entraînent, en même temps qu'un aspect différent de la solidarité sociale, une conception différente de la beauté.

45. Tous les effets de la solidarité sociale se trouvent réunis dans ce phénomène de la plus haute importance au point de vue historique, et que l'on nomme la civilisation. Les peuples sont civilisés lorsque, par suite d'une multitude d'actions et de réactions de toutes sortes, intellectuelles, esthétiques, morales, religieuses, politiques, économiques, ils ont atteint dans leur ensemble un tel degré de développement, que l'injustice, l'ignorance, le fanatisme, la férocité, tout ce qui est attribut de l'animalité ou de la barbarie, tende à disparaître du sein de ces collectivités[1]. La marque de la civilisation est donc l'organisation sociale, et les peuples les plus civilisés sont ceux qui ont pu, grâce à la solidarité de leurs éléments, les amener tous aussi loin que possible de la cohésion grégaire ou de la dispersion anarchique, de l'homogénéité sans division du travail ou de l'égoïsme des individus ennemis les uns des autres, incapables de coopération. Dans les sociétés les plus civilisées, on peut constater avec la plus grande netteté ce que Spencer appelait la « causation fructifiante[2] », à propos du retentissement dans un milieu quelconque du moindre fait économique. « Un événement aussi simple que la découverte de l'or entraîne une multitude de résultats : irruption de gens, naissance de villes, nouveaux arrangements sociaux, tripots

[1] Cf. Small, p. 346, sur la distinction établie par Ratzenhofer entre la « Culture » et la « Civilisation ». Voir plus loin, p. 222, note 1.

[2] Spencer, p. 153.

d'enfer, démoralisation..., nouvelles affaires, nouvelles lignes de trafic... » *A fortiori*, dans un milieu où la population est dense, où la division du travail social lie étroitement les uns aux autres tous les facteurs de la vie collective, où toutes les fonctions sociales sont sous la dépendance les uns des autres, un événement de mince importance peut-il être le point de départ d'une « série causale » de faits, série qui se transformera bien vite en une multitude d'actions réciproques dont il sera difficile, sinon impossible, de suivre le développement?

Sans doute, dans tous les ordres de phénomènes, la plus simple modification peut avoir des conséquences incalculables : les effets ne sont pas déterminés quant à leur nature et à leur importance par la puissance apparente de la cause première, et une transformation moléculaire imperceptible peut détruire l'équilibre de masses si considérables que l'aspect d'une partie du globe soit modifié par leur ébranlement. Mais la causalité sociologique est d'autant plus remarquable, que la formation de grandes unités à éléments solidaires peut donner sans cesse aux minimes événements une portée qu'ils ne pourraient avoir si l'on n'avait affaire qu'à des individus isolés. Les agrégats sociaux sont comparables, pour la prompte diffusion des ébranlements, aux grandes masses naturelles, la mer ou l'atmosphère ; ils ont en outre, quand leur différenciation est assez avancée, cette complexité spéciale qui tient à la grande diversité d'aptitudes et d'activités que présentent des individus distincts, bien que solidaires : la complexité de l'effet d'ensemble est alors telle, qu'elle peut confondre même l'imagination.

Chacun des grands événements historiques « recouvre

la synthèse de milliers de phénomènes de solidarité[1] ». De plus en plus, par conséquent, l'histoire sera « l'étude de la solidarité humaine » et « des actes de chacun réagissant sur les destinées de tous[2] ». « Le nominalisme pur, absolu, dit M. G. Richard[3], mettrait l'historien en face d'événements sans liaison. L'activité individuelle n'est pas pour cela mise en dehors du point de vue historique, mais l'action de l'individu n'aura d'intérêt qu'en raison de sa connexité avec l'activité et la continuité d'un groupe plus ou moins défini ou étendu. On ne peut faire la biographie d'un homme, fût-il de ceux qu'on appelle les penseurs solitaires, sans constater la réaction qu'il exerce sur une existence collective. A plus forte raison toute histoire qui dépasse la simple biographie est-elle une constatation du caractère collectif. » L'histoire montre au sociologue « des cercles sociaux qui s'étendent, s'irradient, dans l'ordre économique comme dans l'ordre religieux, politique ou esthétique ; elle lui montre des peuples qui se pénètrent intellectuellement, des races qui se croisent, des ateliers sociaux qui se combinent ».

La considération de la solidarité sociale est, par conséquent, d'une importance capitale en sociologie.

46. On s'accorde à reconnaître que *l'objet de la sociologie,* bien qu'il soit malaisé à déterminer rigoureusement, est ce qui résulte de l'association des individus et qui, selon le mot de Claude Bernard[4], « exprime

[1] SEIGNOBOS, *Congrès de l'Éducation sociale,* compte rendu, p. 44.
[2] *Ibid.*
[3] G. RICHARD, p. 442.
[4] *Introduction à la médecine exp.*, pp. 157-158.

plus que l'addition de leurs propriétés séparées. » Sur ce point, M. Durkheim, qui veut étudier les faits sociaux comme des « choses », — parce « qu'il y a des manières d'agir et de penser qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles[1] », qui sont « dans chaque partie parce qu'ils sont dans le tout, *loin d'être dans le tout parce qu'ils sont dans les parties*[2] »; — M. Gumplowicz, qui veut également que ce qu'il y a de social dans l'individu y soit le produit du « groupe », loin que le groupe soit la somme des individus juxtaposés[3]; — M. Simmel, qui voit dans la société l'effet de « l'action réciproque des individus[4] » et qui assigne pour objet à la sociologie l'étude de « l'association en tant que telle et de ses formes »; M. Bernès, qui propose l'étude du « lien social » sous ses formes objectives et subjectives (rapports établis en fait et sentiments de solidarité)[5]; — M. Tarde, qui étudie les « relations inter-mentales », différentes des relations intra-mentales; — M. Espinas, qui s'efforce de faire prévaloir la thèse de la « conscience collective » caractéristique de « l'être social »[6], — pour ne citer que ceux dont les conceptions sociologiques semblent le plus en opposition, — sont, au fond, du même avis: il n'y aurait pas de sociologie si l'étude des fait sociaux pouvait se ramener en dernière analyse à la recherche des conséquences que peuvent avoir dans les associa-

[1] DURKHEIM, 2, pp. 6 et 8.
[2] *Ibid.*, p. 14.
[3] GUMPLOWICZ, pp. 271 et suiv.
[4] SIMMEL, p. 499.
[5] MARCEL BERNÈS, p. 165.
[6] ESPINAS, *Être ou ne pas être* (*Revue philos.*, t. XLI, p. 470).

tions humaines ou les agrégats animaux les lois purement psychologiques.

La solidarité peut seule expliquer, par la mutuelle dépendance et les influences réciproques qu'elle implique, l'existence de faits relevant spécialement de la science sociale. Elle est le fait social fondamental, celui qui doit se surajouter à l'imitation ou à la répétition considérée par Tarde comme le principe de la vie collective : des êtres peuvent en imiter d'autres sans former pour autant avec eux un groupe, susceptible de présenter des caractères sociologiques. La « généralisation » des moyens et des fins, dont parlent MM. Baldwin, W. Small et Ratzenhofer, ne suffit, pas plus que l'imitation, à la naissance de faits vraiment sociaux : le sociologue doit s'assurer que l'agrégat qu'il considère présente les produits de l'action réciproque des individus, des idées et des sentiments qui ne peuvent être primitivement ceux d'un être isolé, et qui ne deviennent individuels qu'après élaboration, par la collectivité, des modes d'action qui portent l'empreinte de tous ceux qui ont coopéré à leur établissement en exerçant les uns sur les autres de multiples influences. Un groupe d'êtres peut n'avoir pas encore une structure bien définie et fournir cependant matière à études sociologiques, à la condition que ses éléments soient déjà dans une certaine interdépendance les uns à l'égard des autres : c'est ainsi que la horde, le « clan amorphe », les foules ne peuvent être étudiés par le seul psychologue : leur examen a fourni à la sociologie des remarques et des bases d'induction précieuses.

A mesure que les groupes humains croissent en importance et en complexité, la coordination, la « soli-

darité organique » croissant aussi amène la réalisation de ce que M. Simmel[1] appelle la « forme sociale », « abstraction faite des intérêts et objets particuliers qui se réalisent dans et par l'association... Séparer cette forme de ces contenus au moyen de l'abstraction scientifique, telle est la condition sur laquelle repose toute l'existence d'une science spéciale de la société. Car il apparaît tout de suite que la même forme, la même espèce d'association peut s'adapter aux matières, aux fins les plus différentes. Ce n'est pas seulement l'association d'une façon générale qui se trouve aussi bien dans une communauté religieuse que dans une conjuration, dans une alliance économique que dans une école d'art, dans une assemblée du peuple que dans une famille; mais des ressemblances formelles s'étendent encore jusqu'aux configurations et aux évolutions spéciales de ces sociétés. Dans les groupes sociaux que leurs buts et leurs caractères moraux font aussi différents qu'on peut l'imaginer, nous trouvons, par exemple, les mêmes formes de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposition, de la division du travail; nous trouvons la formation d'une hiérarchie, la division en partis; nous trouvons tous les stades de la liberté ou de l'indépendance de l'individu à l'égard du groupe, l'entrecroisement et la superposition des groupes mêmes. » Bref, on trouve dans tous les groupes sociaux normalement constitués la même application des lois de la solidarité sociale, du conflit et de l'accord des divers modes de cette solidarité. Partout on trouve une solidarité reli-

[1] Simmel, p. 499.

gieuse, politique, économique, professionnelle, à des degrés divers, il est vrai, et avec prédominance tantôt d'un mode, tantôt d'un autre mode d'interdépendance.

On peut donc, grâce à la solidarité sociale, affirmer la possibilité d'une sociologie, telle que la conçoit M. Simmel, d'une « science des formes sociales ». Mais, nous l'avons vu plus haut, la solidarité des individus qui composent un même groupe, en leur donnant une « conscience collective », leur donne quelque chose d'analogue au caractère relativement stable des personnalités qu'étudie le psychologue. M. G. Richard a pu appeler « *lois de la solidarité morale* celles des lois sociologiques qui conditionnent la formation et la dissolution du caractère collectif[1] ». C'est ce caractère collectif « qui offre à la science la saillie à laquelle elle puisse s'attacher, j'entends la répétition du même fait ». Par suite de leur mutuelle dépendance, les individus d'un même groupe, non seulement réalisent un *type de solidarité sociale* dont on peut étudier les causes et les effets, mais encore présentent tous un plus ou moins grand nombre de traits communs qui permettent de constituer le concept de l'être social d'un certain milieu et d'un certain temps, celui du Gaucho, du Gitane, du Juif portugais, hollandais ou polonais, par exemple. La solidarité atténue les dissemblances et accentue les similitudes, alors même qu'elle suppose la plus grande division du travail social : dans les nations civilisées du XXe siècle, un ouvrier, un magistrat, un commerçant, un soldat, peuvent différer profondément d'aptitudes; ils n'en ont pas moins, lorsqu'ils font partie d'un même

[1] G. Richard, p. 442.

agrégat fortement concentré, des aspirations, des mœurs, des idées communes, *un même caractère sociologique;* ils réalisent plus ou moins nettement un type que le sociologue peut concevoir grâce à une abstraction vraiment scientifique[1]; et ce type est assez stable, en dépit des variations continuelles du caractère collectif, pour qu'on puisse le comparer à ceux dont la zoologie étudie les rapports avec le milieu, l'hérédité, l'évolution générale, etc.

La solidarité est donc, en définitive, la condition de l'existence et de la connaissance scientifique des phénomènes sociaux.

[1] Crowel, p. 63. « Living together in one place tends to make people more and more alike in type; such types are those which the practised eye see for itself on every page of history, in every living community, under every social relationship and in every one we meet. »

CHAPITRE VI

SOLIDARITÉ ET TYPES SOCIAUX

47. L'étude sociologique de l'évolution humaine ne peut être, d'après ce que nous venons d'établir, sans l'étude de *types* sociaux qui se transforment solidairement à chaque période du devenir collectif. Le type abstrait (auquel correspond un *concept sociologique*) du prêtre, du guerrier, du magistrat, de l'agriculteur, du trafiquant, s'est modifié à mesure que le prêtre, le magistrat, etc., ont passé des civilisations anciennes aux civilisations modernes. Cependant la *fonction* sociale de chacun de ces organes d'existence collective est restée foncièrement la même, et il faut bien reconnaître, en conséquence, qu'il y a quelque chose d'essentiel à chacun des types que les observations les plus variées nous permettent d'établir. Leur évolution nous permet donc de voir comment ce qu'il y a en eux d'essentiel a pu revêtir des aspects différents, en fonction du milieu dans lequel ils se trouvaient. Nous pouvons faire l'histoire naturelle de ces types solidaires les uns des

autres, comme on a fait l'histoire naturelle des espèces animales en tenant compte de leur adaptation à divers milieux. « Le caractère collectif, dit M. Richard[1], se présente à nous comme celui d'un *homme moyen,* soumis à des variations limitées, en sorte que les tendances communes au grand nombre soient assez puissantes pour neutraliser constamment les tendances originales des individus, tout en n'offrant aucune résistance aux courants d'émotions et de croyances et même aux épidémies psychiques, qui sont toujours possibles dans une agrégation humaine. » Ceci s'applique au type social : pour le constituer, on néglige ce qu'il y a de particulier à chaque individu remplissant une fonction sociale ; mais on ne peut négliger le caractère spécial que lui donne un milieu relativement stable, aux traits essentiels également déterminés.

48. Dans la horde ou le clan primitif, les diverses fonctions sociales n'existent pas encore nettement séparées les unes des autres : tous les individus réalisent le même type. Ils sont tous chasseurs, pêcheurs ou agriculteurs, ou nomades pacifiques ou conquérants. Mais le type sacerdotal ne tarde pas à apparaître. Le sacrificateur, le sorcier, le devin, celui qui « fait fétiche », le thaumaturge, a pour fonction essentielle de servir d'intermédiaire entre la divinité et les simples mortels, intermédiaire auquel on aura nécessairement recours toutes les fois qu'on voudra intéresser les puissances occultes aux affaires humaines. Les dieux changeront, ils disparaîtront les uns après les autres ; le prêtre restera. Au fait social universel et persistant qui donne

[1] Gaston Richard, p. 447.

naissance dans notre esprit au concept religion correspondra toujours le type prêtre. Mais, solidaire du milieu dans lequel il se présentera à nous, il nous apparaîtra tantôt tout-puissant comme dans la théocratie égyptienne, tantôt auxiliaire du pouvoir comme dans les cités grecques et à Rome, tantôt souverain spirituel comme au moyen âge. Son rôle dans la collectivité ira décroissant à mesure que celui du législateur civil, du magistrat, de l'industriel et du commerçant deviendra plus considérable. La médecine, « les lettres et les sciences, spécialisées d'abord aux mains du clergé, se sont communiquées par degrés aux laïques[1] : » le savant a grandi au détriment du prêtre; le philosophe a détrôné le théologien. Ainsi des fonctions sociales nouvelles ont restreint l'importance des anciennes. La division du travail a rompu une partie des liens qui rattachaient l'homme de Dieu à ses fidèles. Les évolutions politique, juridique, économique et intellectuelle, ont obligé peu à peu le prêtre à se faire évangéliste ou directeur de consciences, afin de conserver à son sacerdoce un peu de son éclat primitif. On ne saurait nier qu'il y a, dans ces rapports d'un type abstrait avec les diverses formes de solidarité sociale, matière à établissement de lois sociologiques, d'une importance capitale pour la prévision scientifique de l'évolution religieuse future. On peut conjecturer déjà que le mysticisme à venir admettra aisément que le prêtre ne remplisse plus aucune « fonction publique », et que son domaine soit purement spirituel, ses relations avec les fidèles toutes privées. La solidarité du prêtre et de l'homme poli-

[1] Lalande, p. 282.

tique, du moraliste, du législateur, disparaît en effet progressivement.

Le type guerrier a évolué comme le type sacerdotal, bien que la fonction militaire n'ait pas cessé d'être celle d'une force brutale mise au service des tendances, à la conservation de l'existence collective et au maintien ou à l'extension de la puissance commune. Un historien américain, Brooks Adams, a montré l'antagonisme du type guerrier et du type mercantile : il est aisé de constater que partout où l'esprit de négoce, de lucre, d'échange et d'usure a grandi, l'homme d'armes a perdu de son importance et de ses qualités propres. Spencer avait déjà opposé les sociétés industrielles aux sociétés militaires. Les hordes barbares les plus pauvres, les moins industrieuses, les moins attachées à la culture, virent s'épanouir les premières le type du guerrier conquérant ; les civilisations primitives furent en général favorables aux vertus militaires. « A l'origine, les Romains furent du pur sang guerrier, et jusqu'à la fin de leur existence ils développèrent peu de souplesse économique. Il leur manquait l'aptitude commerciale des Grecs et la capacité industrielle des Hindous et des Syriens[1]. » Ils fournirent au monde le « guerrier idéal[2] », simple, rude, « dépourvu de l'instinct de la richesse, » religieux et même superstitieux, héroïque et au besoin imprévoyant, ennemi des innovations et des subtilités. Mais le type militaire se modifia singulièrement lorsque l'armée devint « un instrument à gages, entièrement séparé de la force capitaliste qui l'avait créée[3] ». Il prit

[1] Brooks Adams, p. 11.
[2] *Id.*, p. 23.
[3] *Id.*, p. 71.

une nouvelle vitalité au contact des peuples du Nord; puis il se transforma encore, d'abord sous l'influence du mysticisme et de l'amour, ensuite sous l'influence du pouvoir politique. Partout l'homme d'affaires, le juriste, le diplomate, l'artiste et le savant, furent funestes au soldat. Celui-ci, en fonction d'un agrégat complexe, riche, éclairé, tend à s'efféminer. La solidarité sociale moderne lui est plus nuisible que l'isolement; mieux vaut pour lui des rapports d'interdépendance avec le prêtre, surtout avec le croyant fanatique tel qu'on le rencontre encore dans le monde musulman. Le soldat, dans les sociétés les plus civilisées, soumis au pouvoir civil, voit son rôle réduit à celui d'un moyen de protection; son type tend à se rapprocher toujours davantage de celui du vulgaire citoyen. La solidarité militaire, en cessant d'exister seulement entre gens d'une classe déterminée, en s'étendant progressivement à des individus venus de tous les rangs de la société, perd son caractère étroit, et le type guerrier se subordonne au type national.

49. La complexité croissante des relations économiques de production, de consommation et d'échange, a fait apparaître des types inconnus aux peuplades primitives, qui, lorsqu'elles se livraient à l'agriculture, à la chasse ou à la pêche, formaient d'ordinaire des clans isolés à caractère communiste. C'est avec la distinction des conquérants et des asservis, des maîtres et des serviteurs ou esclaves, qu'apparaît l'opposition de l'aristocrate et du travailleur. Pendant de longs siècles, le travail manuel est considéré comme œuvre servile, et le type du travailleur est celui de l'homme subordonné à un autre, contraint pour vivre pauvrement de se

livrer aux labeurs parfois les plus rudes. La solidarité de la *gens*, dans l'Inde comme en Grèce et à Rome, ne pouvait pas s'accommoder de l'indépendance du travailleur. « Dans cette sorte de régime patriarcal, serviteurs ou esclaves, c'est tout un[1]. » En revanche, le serviteur faisait partie de l'agrégat : c'était l'asservissement dans la solidarité. Même affranchi ou client, il restait attaché au foyer; et l'on était esclave, serviteur ou client, « par devoir, de père en fils[2]. » On fut de même serf, par contrainte et par hérédité. Mais, peu à peu, le client ou le serf devint ouvrier agricole ou industriel; il obtint la libre culture d'un lot de terre ou la relative indépendance de l'atelier. A la solidarité domestique se substitue peu à peu la solidarité plébéienne sous différentes formes, et le type du travailleur, « homme du peuple, » prend un aspect qu'il conservera longtemps. L'aristocrate, exigeant et dédaigneux jusqu'à l'indifférence pour les pires souffrances et pour les plus honteuses iniquités, persuadé de sa supériorité au point de ne compter pour rien la fatigue et la vie même des inférieurs, des humbles, de ceux que Théognis appelait κακοί, jouissant sans remords des biens, des richesses créées par ses serviteurs ou esclaves, se réservant les nobles entreprises et les jouissances raffinées ou grossières, s'oppose partout et en tout temps au prolétaire, au paysan, à l'ouvrier, au trafiquant, dont les progrès cependant ruinent peu à peu la hiérarchie au sommet de laquelle se placent les prétendus bons et nobles (ἀγαθοὶ, *eupatrides*, *clarissimi*, *egregii*, *Quirites*, *nobiliores*).

[1] Fustel de Coulanges, I, p. 127.
[2] *Id.*, I, p. 307.

âpre au gain, le paysan ou l'ouvrier s'enrichit, tandis que l'aristocrate, dépensier et peu apte à acquérir de nouveaux biens, sent toujours davantage le manque de ressources pécuniaires.

Toujours tourné vers la pratique, l'ouvrier fut peu à peu libéré de l'esclavage par la division du travail, déjà inévitable dans les manufactures romaines, où un grand nombre d'artisans étaient répartis entre divers métiers, et où chacun avait à remplir une fonction simple correspondant à des aptitudes peu développées[1]. Les collèges d'artisans (« solidarisés par catégories, afin d'assurer l'exécution des prestations publiques et des servitudes municipales qui leur furent imposées[2] ») purent transformer la domination rigoureuse des classes privilégiées en protection de l'État, intéressé aux progrès de la masse en voie d'organisation. Ce que les empereurs romains firent pour les collèges, les rois de France le firent pour les corporations. Bien lentement sans doute et non sans de fréquents retours à une servitude déprimante, l'ouvrier s'achemina par la spécialisation vers la liberté industrielle. Mais la solidarité sociale venait mettre un nouvel obstacle à sa complète indépendance. Quand il eut échappé à la subordination à l'égard de l'aristocrate, il tomba dans la subordination à l'égard du riche, du bourgeois puissant par l'argent et toujours désireux d'accroître sa fortune par le *trafic* des biens de toutes sortes.

50. Le trafiquant de l'antiquité n'était parfois guère plus estimé que l'artisan à peine sorti de l'esclavage. Il

[1] Cf. Adolphe Coste, p. 225.
[2] *Id.*, p. 226.

vivait en marge de la solidarité sociale sous le régime aristocratique. Les penseurs de l'antiquité en témoignent hautement : Platon et Aristote partageaient les préjugés de leur temps au sujet tant des opérations commerciales que des occupations « banausiques ».

Cependant certaines régions étaient incapables de fournir à des agglomérations toujours plus nombreuses une nourriture suffisante : l'émigration s'imposa de bonne heure. A côté des tribus nomades, des tribus conquérantes qui en résultèrent, nous trouvons des tribus qui, fixées surtout au voisinage de la mer, auprès de grands fleuves ou des grandes routes des déserts, devinrent à la fois prédatrices et commerçantes. Les colonies phéniciennes ou grecques qui s'installèrent sur les bords de la Méditerranée eurent vite fait de réduire à l'esclavage les populations du voisinage, de les obliger à la culture intensive ou à la recherche de richesses naturelles[1]. La solidarité était particulièrement nécessaire à ces individus, qui ne pouvaient espérer le succès que de leur union contre l'ennemi, de leur entente dans la domination, de leur collaboration dans toutes les entreprises. Il n'est donc pas surprenant que le type du commerçant soit celui de l'homme sociable, prompt à entrer en relations avec l'étranger, accommodant pourvu qu'il ne soit pas lésé dans ses intérêts, et surtout s'il peut espérer un bénéfice pécuniaire de ses rapports avec les gens du dehors. Par les nécessités mêmes du trafic, le commerçant est appelé à s'éloigner de son foyer, à se détacher de la solidarité familiale tout en restant uni par la pensée et le sentiment à la cité qui

[1] Cf. DEMOLINS (EDMOND), p. 253 et suiv.

est son centre d'action ou son refuge. Le trafiquant pourra parcourir de vastes espaces, visiter les peuples les plus divers; il ne contractera que des liaisons passagères, mais restera fidèle à son milieu d'origine. (C'est ce qui explique, au moins autant que la persistance de sentiments religieux plus ou moins vivaces, l'étonnante solidarité des Juifs dispersés dans le monde barbare et civilisé, où leur aptitude commerciale se fait partout remarquer.) Le trafiquant ne demande pas d'honneurs, pas d'égards même : la puissance de l'argent lui suffit. Traité en étranger, il parvient cependant au cœur de la cité et sans éclat souvent la gouverne indirectement[1]; au sein de sa propre cité, il travaille sans relâche à l'extension du commerce public, contribue à la splendeur urbaine, au luxe, au confortable, à tout ce qui peut accroître le prestige et favoriser l'assimilation de nouveaux éléments de puissance et de succès.

Dans les cités essentiellement commerciales, le trafiquant prédomine donc ouvertement; dans les autres, il est soumis à une surveillance parfois tracassière, à une réglementation dont il cherche à adoucir les rigueurs ou qu'il s'efforce de tourner à son profit. Il est l'homme de l'association utilitaire, de la solidarité bien définie créée intentionnellement entre gens également intéressés,

[1] Cf. AUGUSTE DIETRICH, préface à la traduction du livre de BROOKS ADAMS, p. VI : « L'homme d'argent est devenu de bonne heure le roi de ce monde; dès l'aube des sociétés il a écrasé sous son pied les petits et tenu fréquemment dans sa main le sort des puissants; et ceux-ci, qu'ils aient eu nom les patriciens et les empereurs de Rome, Dandolo doge de Venise, Philippe le Bel roi de France, Henri VIII roi d'Angleterre, ont dû compter avec lui, et, pour prix des services rendus, ont laissé sa race revêtir des ailes et surgir dans un vaste essor. »

et qui ont appris de bonne heure à peser avec exactitude les profits et les pertes, le doit et l'avoir. Aussi, dès le développement des institutions monétaires et de crédit, est-il en relations constantes avec le financier, si souvent usurier. Il élargit ainsi son champ d'action par le crédit et le bénéfice de l'argent prêté. Il peut d'autant plus aisément exercer sa suprématie sur le monde du travail auquel il assure des débouchés, d'autant plus nombreux et variés que le luxe est plus grand, les besoins artificiels plus pressants dans la multitude. Habitué à la vente et à l'achat, il crée la vénalité et entre dès lors en lutte avec le patricien, le juriste, l'homme d'État soucieux de conserver aux relations sociales un caractère de pureté et de probité. Nous avons indiqué plus haut l'inévitable conflit du type commercial et du type militaire; Rome interdisait le négoce à ses sénateurs et à ses magistrats; cependant l'esprit mercantile y fit de tels progrès, que la décadence, la désagrégation sociale fut la conséquence inévitable d'un besoin croissant de richesses. « Pompée, Caton, Brutus, Cicéron, Atticus, il n'y en avait pas un seul parmi eux qui osât avouer ses actes, pas un seul qui ne fût accusé de transactions laissant, même alors, une tache[1]; » l'esprit du trafiquant les avait gagnés.

Le type de l'usurier est un type pathologique, mais on pourrait y voir aisément l'exagération du caractère essentiel du trafiquant; et des opérations de l'usurier, on peut passer, par transitions à peine sensibles,

[1] Brooks Adams, p. 37. Pompée « parvint à tenir toute la province en gage »; il tire du satrape de Cappadoce cent quatre-vingt-douze mille francs par mois. « De tous les usuriers aristocratiques romains, le plus remarquable fut peut-être Brutus. »

à celles du banquier. « L'homme d'argent » forcément ne varie guère; son rôle social est plus ou moins strictement limité par les exigences du milieu. Toutefois la diffusion du type commerçant et financier est intimement liée au développement des sociétés modernes. C'est grâce à leur richesse que les cités du moyen âge ont pu devenir indépendantes et rendre prospères en leur sein les collectivités ouvrières, tandis qu'elles travaillaient par la solidarité des bourgeois à l'établissement d'un nouvel ordre politique, par conséquent d'une plus grande solidarité sociale. La protection dont jouissaient les marchands du moyen âge, protection accordée par l'Église[1], par l'Empire germanique, par les principautés danubiennes et slaves, permit à la civilisation de s'étendre et au monde occidental d'entrer en communion d'idées sur certains points avec le monde oriental. Les villes flamandes d'une part, Venise, Gênes, d'autre part, et toutes les cités commerciales des pays civilisés, mirent en branle l'activité industrielle des nations qu'elles éblouissaient par leur luxe, et auxquelles elles offraient l'exemple d'une activité sans égale. Si l'industrie du moyen âge opère avec de petits capitaux, bientôt, grâce au génie propre du type commerçant, les échanges devenant plus fréquents, plus aisés, plus variés, les manufactures croissent en importance, l'industrialisme grandit, le type artisan joue un rôle plus considérable; la solidarité des intérêts politiques, industriels, mari-

[1] « Au concile de Clermont, la trêve de Dieu fut déclarée perpétuelle pour les marchands, comme elle l'était déjà pour les clercs, les pèlerins et les femmes » (Coste, p. 241). Cf. Frignet, *Histoire de l'association commerciale depuis l'antiquité* (Paris, Guillaumin, 1868).

times, commerciaux, impose à Colbert sa remarquable organisation administrative. Sa richesse, due au commerce et aux industries subordonnées, permet à l'Angleterre la plus rapide des évolutions économiques et politiques[1]. Le capitalisme enfin a donné à l'ouvrier les merveilleux instruments de progrès que sont les machines sans cesse perfectionnées des grandes usines modernes; aux savants, les précieux instruments du laboratoire et les moyens de découverte devenus indispensables au génie humain. L'homme d'argent, avec ses établissements de crédit, est devenu l'auxiliaire indispensable de l'homme d'État. Les grandes entreprises industrielles inséparables des vastes mouvements commerciaux ont donné à l'homme d'affaires, à l'homme pratique par excellence, un rôle prépondérant dans la vie nationale. A l'abaissement du type sacerdotal et militaire correspond donc, dans la solidarité sociale contemporaine, une élévation exceptionnelle du *business-man*. L'admiration que professent pour les Anglo-Saxons nombre de Latins, et qui, en vertu de la loi d'assimilation établie plus haut, tend à rapprocher les uns des autres des peuples différents de caractère et de tendances, n'a pas d'autre raison d'être.

51. Le commerçant, le patron industriel, sont des bourgeois. Ils appartiennent à cette classe moyenne, intermédiaire entre l'aristocratie et le prolétariat, à laquelle Aristote faisait déjà jouer un rôle considérable dans sa théorie du juste milieu appliquée à la politique. La bourgeoisie est née de la dissolution de la *gens ;* le bourgeois était en puissance dans le client,

[1] Cf. Coste, p. 296.

l'affranchi, que leur travail ou la faveur de leurs maîtres avait enrichis et qu'une demi-liberté préparait à l'indépendance politique et économique. Solon leur donna à Athènes la propriété foncière et les prépara à jouer un rôle important dans l'organisation sociale[1]. A Rome, la création du tribunat donna aux anciens clients, qui avaient échappé au joug de l'aristocratie, une puissance qui les plaça naturellement à la tête de la plèbe[2]. Au moyen âge après que les *pauperes liberi,* les colons libres de la période de transition gallo-romaine eurent disparu au sein de la masse des serfs[3], et cela au profit de la grande propriété, le bourgeois prit de nouveau naissance parmi les vilains francs, et surtout dans les populations urbaines. Paysans, marchands et artisans, sortis de l'ombre du château, affranchis de redevances accablantes et unis pour résister à l'arbitraire féodal[4], ont conquis des privilèges, ont élu des magistrats, ont fait « serment de se prêter mutuellement aide et conseil », ont fait de leur commune une seigneurie et sont devenus solidairement un « noble collectif » capable de posséder des terres, même d'avoir des serfs[5]. Le trait caractéristique du bourgeois, c'est que malgré la solidarité avec la classe inférieure dont il est sorti, à laquelle parfois il appartient encore par certains côtés (redevances au seigneur, mariages avec des serfs seigneuriaux), dans

[1] Fustel de Coulanges, 1, p. 316. Cf. Aristote, *Politique,* II, IX, 2 : καί δουλεύοντα τὸν δημον παῦσαι.

[2] Fustel de Coulanges, 1, p. 320.

[3] Henri Sée, p. 46.

[4] *Id.,* p. 279.

[5] *Id.,* p. 282. En 1223, Jean, châtelain de Noyon, échange des serfs avec la commune de Sézanne.

laquelle il recrute sans cesse de nouveaux compagnons, il a l'ambition de voir sa collectivité traiter d'égal à égal avec les aristocrates, rivaliser avec ceux-ci à de multiples points de vue. Personnellement, il est surtout intéressé à sa prospérité matérielle, et la création d'un marché dans sa ville importe plus à ses yeux que la conquête de nouveaux droits politiques[1]; il veut accroître son bien-être et assurer la plus grande stabilité possible aux avantages qu'il a pu acquérir; sans grande ambition, il sera surtout prudent et économe; ami de l'ordre et de la paix, il exigera une police bien faite et des remparts bien gardés.

Le caractère du bourgeois ne s'est guère plus modifié que celui du trafiquant, du militaire et du prêtre. A travers les âges, il reste ami de la saine médiocrité. Mais, à mesure que l'industriel et le commerçant jouent un rôle plus considérable et acquièrent plus de prestige, le bourgeois, qui souvent se confond avec eux, ose davantage se rapprocher du seigneur. S'il a du talent ou du génie, il entre dans l'élite, il devient un Colbert, l'auxiliaire direct des rois. En Angleterre, au XVIIe siècle, il est de la *gentry*, « sorte de noblesse ouverte, » dit M. Boutmy, classe sociale bien éduquée et riche, où les hommes nouveaux abondent, marchands, artisans enrichis, avocats, magistrats de ville, propriétaires ruraux. Ces bourgeois se rencontrent à la Chambre des communes avec les fils des pairs : l'un d'entre eux est Cromwell. Ils sont « la tête dirigeante et le cœur vivant » de la société anglaise de l'époque[2].

[1] HENRI SÉE, p. 291-292.
[2] E. BOUTMY, p. 185-198.

La bourgeoisie établit une plus étroite interdépendance, une plus grande réciprocité d'action entre artisans, commerçants, travailleurs de tous rangs et membres de l'élite ou des classes dirigeantes. Le type du bourgeois est essentiellement synthétique; son caractère se prête aux plus grandes variations individuelles. Aussi n'est-il pas surprenant que la bourgeoisie française du XVIIIe siècle ait exercé une influence exceptionnelle sur la nation, ait préparé et réalisé en partie sa Révolution en rendant solidaires des hommes que rien ne semblait devoir rapprocher. Un siècle et demi auparavant, la *gentry* anglaise avait joué le même rôle.

Le type bourgeois continue à être, dans la période contemporaine, l'un des types sociaux les plus importants. Le bourgeois est l'élément modérateur dans la politique parlementaire, et son action économique correspond à son action politique. Mais le prolétariat industriel et agricole incrimine aujourd'hui l'égoïsme collectif de ceux qui furent jadis les chefs du peuple. Nous voyons déjà l'antagonisme du type ouvrier et du type bourgeois. Le premier n'a pas encore, aux yeux du sociologue, un caractère bien défini : c'est à peine si le travailleur qui ne possède presque rien est sorti de la servitude politique ; il est encore soumis à tant de puissances économiques, qu'il ne peut guère montrer sa nature foncière que dans des mouvements de révolte ou dans l'expression encore confuse d'aspirations vers plus de bien-être collectif. Le type du prolétaire n'est guère encore que celui du révolutionnaire, négateur et au besoin destructeur, fort peu susceptible d'affirmer sa solidarité avec d'autres types sociaux.

52. Il semble cependant que les oppositions des

divers caractères collectifs vont s'atténuant, et que l'extension continue de la solidarité sociale ait eu pour effet de constituer déjà ou de favoriser la constitution prochaine d'un type abstrait que l'on retrouverait chez un grand nombre d'individus qui réalisent en même temps d'autres types sociaux : le prêtre, le militaire, le commerçant, le bourgeois, l'ouvrier, sont ou deviennent de plus en plus des « citoyens ». Quel que soit son métier, quelles que soient son origine et ses aspirations personnelles ou héréditaires, quelles que soient ses relations familiales, confessionnelles ou professionnelles, le citoyen ne diffère pas tellement des autres citoyens, que l'on ne puisse trouver en tous un esprit commun, des tendances semblables, des traits de caractère permanents à peu près les mêmes chez tous. A commencer par l'extérieur, le costume tend vers l'uniformité : le prêtre et le militaire sont seuls à porter un costume spécial en dehors de l'exercice de leurs fonctions; la langue est la même pour tous les habitants d'un même pays qui reçoivent la même instruction, une éducation commune, et tendent ainsi vers l'uniformité de pensée scientifique et de conception des principes fondamentaux même pour l'action. Il est un esprit démocratique qui tend à devenir celui de la plupart des citoyens, habitués à respecter les mêmes lois, à recourir aux mêmes institutions, aux mêmes magistrats, aux mêmes fonctionnaires; ils participent tous également au pouvoir et s'intéressent à peu près également à l'organisation politique et économique du pays; la discussion publique, à la tribune du Parlement, dans les journaux répandus à profusion, dans les réunions et conférences, des idées de

toutes sortes concernant la vie de la nation, fait que le citoyen s'intéresse vivement à la chose publique et aspire sans cesse à un concours de bonnes volontés en vue d'améliorations unanimement souhaitées. Ainsi l'individu devient fonction de la vie nationale et, tout en se spécialisant au point de vue technique, se rapproche de plus en plus de ses semblables quant à tous les modes de l'existence. Du moment où l'esprit collectif qui animait spécialement telle ou telle corporation tend à se fondre dans un esprit collectif, national, où les traditions spéciales s'effacent, les caractères sociaux particuliers, communs seulement à des individus de même profession ou de même « situation », revêtent l'aspect général que leur impose une ressemblance étendue au plus grand nombre. Le type citoyen devient le *type générique* dont les types prêtre, soldat, paysan, ouvrier, commerçant, bourgeois (bien que ce dernier soit plutôt intermédiaire) peuvent être considérés comme les subordonnés logiques, au titre de *types spécifiques*. On voit bien, par cette dernière considération, comment la solidarité sociale qui s'affirme par la connexion des types sociologiques dépasse la portée d'un simple fait empirique. L'existence d'une diversité de types assure l'hétérogénéité, la spécificité, la complexité de la masse sociale ; elle répond à la diversité des besoins humains et à la multiplicité des grandes fonctions de la vie collective. Mais une certaine unité subsiste sous la différenciation, et cette unité générique, que l'on a été si longtemps avant d'apercevoir dans les espèces animales, se manifeste par l'apparition derrière les « espèces » sociales d'un type plus général, capable de supporter tous les autres.

L'existence de ce type générique permet à l'individu de passer plus aisément de la possession de certains caractères spécifiques à l'acquisition de certains autres : l'officier pourra devenir commerçant, l'ouvrier, prêtre, le savant, industriel ; cela, grâce au rapprochement des esprits et à la possession préalable d'un fonds commun d'aptitudes sociales, grâce en outre à la disparition de la spécificité héréditaire qui parquait chaque individu dans sa classe, faisait du fils du tisserand un tisserand, du fils du trafiquant un commerçant, du fils du magistrat un procureur, et permettait tout au plus à certains enfants de la noblesse de passer dans les rangs du clergé. Grâce à une solidarité plus large que celle de la caste, de la classe ou de la corporation, l'individu a pu participer à des modes variés d'action, suivre différents courants de pensées, d'émotions, de sentiments; l'influence réciproque des différents types les uns sur les autres les a rapprochés surtout dans les individus qui ont pu se placer au confluent des divers courants de vie sociale. La spécification de l'individu peut donc n'être que provisoire dans bien de cas ; elle ne devient définitive que lorsque les dispositions naturelles, héréditaires ou acquises individuellement, mais bien fixées, se trouvent en harmonie avec les exigences du type à réaliser.

53. Mais il est un type social dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici, bien qu'il soit très important, et parce que sa diffusion est la conséquence de ce passage de plus en plus aisé pour l'individu contemporain d'une espèce sociale à une autre : c'est le type du fonctionnaire, type excessivement variable d'aspect, dont il est difficile de fixer les traits essentiels.

Dès que les agrégats humains, devenus plus considérables, exigèrent une administration des diverses parties ou régions au nom de la collectivité souveraine, il y eut dans chaque État un certain nombre d'individus interposés entre le peuple et le pouvoir pour la gestion des services publics. Dans les cités aristocratiques, la plupart des fonctions furent remplies par les membres de l'aristocratie, qui avaient sous leurs ordres un plus ou moins grand nombre de serviteurs ou d'esclaves. Dans les cités démocratiques, les grandes fonctions furent électives; ce furent des magistratures ordinairement non rétribuées. Le type du magistrat est celui de l'homme qui fait passer avant tous les intérêts privés, et avant les siens propres le souci des intérêts communs, de ce qu'il croit être le bien public, du respect des lois, de l'obéissance à l'autorité légitime. « Il rend des arrêts et non des services; » il est au service de l'État et non des particuliers.

A Rome, les magistrats furent très nombreux[1]; d'ailleurs, toutes les magistratures de l'État furent constituées d'après le principe de la collégialité[2], et la solidarité des corps ainsi constitués tendit nettement à les soustraire à l'influence des agitations politiques. Les magistrats de l'ordre judiciaire furent de même dans les temps modernes des organes puissants, mais toujours désireux de s'isoler des autres organes de la vie publique, de se placer au-dessus de tous les autres agrégats sociaux. Le principe démocratique de l'élection des magistrats par le peuple est bien propre à re-

[1] Cf. Mommsen (Théodore).
[2] *Id.*, p. 32.

placer ces fonctionnaires au sein de l'agrégat social et à les obliger à une solidarité qu'ils semblent fuir. Il présente cependant les plus graves inconvénients au point de vue de la corruption. Le vrai magistrat, qu'il soit élu ou nommé, n'en sera pas moins toujours estimé dans la mesure où il saura rompre les liens de la solidarité étroite, confessionnelle, économique, politique, familiale surtout, pour servir la cause de la solidarité la plus large possible, la cause du droit humain; encore faut-il qu'il soit de son temps et solidaire du mouvement intellectuel et moral de son époque.

En dehors des magistrats, les fonctionnaires de l'État sont ou bien les représentants du pouvoir central ou bien les exécuteurs des prescriptions légales, des ordres du souverain en ce qui concerne les divers services publics. Leur nombre, restreint dans les cités antiques, était déjà considérable dans tous les grands empires d'autrefois; il croît sans cesse dans les États modernes. Leur solidarité avec la nation dépend de l'utilité de leur charge et de l'harmonie plus ou moins grande qui existe entre le gouvernement et les gouvernés. Dans un pays où le gouvernement s'impose par la force ou se maintient par la ruse, la plupart des fonctionnaires ne peuvent guère être en communion d'idées avec le public; l'hostilité des « assujettis » répond à la morgue ou à l'indifférence des fonctionnaires, qui, peu intéressés à la prospérité commune, risquent de devenir les parasites de la nation. Partout où l'administration a recours à des procédés despotiques, à l'arbitraire, aucune solidarité autre qu'une interdépendance imposée et souvent insupportable ne peut exister entre les fonctionnaires de l'État et ceux qui se considèrent volontiers

comme leurs victimes. C'est pourquoi le caractère du fonctionnaire paraît si souvent en opposition avec celui du libre citoyen. Cependant, partout où la fonction publique est indispensable à la vie nationale, le fonctionnaire est l'organe nécessaire à la réalisation même des desseins privés, et par conséquent il entre de plain-pied dans la vie de la nation, où il prend sa place et joue son rôle solidaire de celui des autres citoyens. Par là même l'opposition du fonctionnaire et du citoyen non seulement disparaît, mais fait place progressivement à une assimilation telle, que la plupart des citoyens deviennent susceptibles de remplir chacun une fonction publique spéciale. Ainsi le type commun, en se différenciant légèrement, parvient à présenter une multitude d'aspects tant soit peu différents les uns des autres, correspondant à la multitude des fonctions sociales à remplir. Tout citoyen tend à devenir « fonctionnaire » dans le sens le plus large du mot, et la solidarité organique la plus haute se réalise progressivement dans l'État. Entre les types sociaux les plus saillants, de nombreux intermédiaires viennent se placer qui permettent un passage quasi-continu de chaque espèce à l'espèce la plus voisine. L'hypothèse biologique de la continuité naturelle est ainsi assurée de trouver dans un avenir prochain en sociologie une nouvelle vérification. *Différenciation* et *ressemblance* croissantes, *continuité* et *solidarité organique* dans une relative stabilité et dans une évolution incessante, tels sont les concepts plus ou moins antithétiques que l'examen des sociétés en voie d'évolution permet de concilier.

TROISIÈME PARTIE

SOLIDARITÉ SOCIALE ET VIE NORMALE

CHAPITRE PREMIER

LES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

54. L'anarchisme et la contrainte sociale. — 55. Egoïsme et solidarité. — 56. Doctrines métaphysiques. — 57. Le contrat social et le quasi-contrat. — 58. La dette sociale. — 59. L'Idéal social.

54. La solidarité sociale est un fait dont on ne saurait contester l'importance au point de vue purement scientifique. Tout ce qui précède montre combien l'être en société dépend étroitement de ses semblables. Mais l'interdépendance de fait n'est-elle pas contraire à la volonté morale de l'homme, et celle-ci ne peut-elle pas réagir contre la nature sociale, qui lui impose la solidarité, comme elle réagit contre tant d'autres conséquences naturelles de lois dont il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher les manifestations, d'atténuer ou de supprimer tous les effets?

On ne saurait oublier que les idées sont capables de devenir des forces sociales et de jouer un rôle considérable dans l'évolution. Aussi convient-il d'étudier après les faits les idées ou doctrines qui préparent l'évolution prochaine de la solidarité sociale.

« Tout être au-dessus de moi, dit Stirner[1], que ce soit Dieu, que ce soit l'homme, affaiblit le sentiment de mon individualité et commence seulement à pâlir quand le soleil de cette conscience se lève en moi. Si je mets ma cause en moi, l'Unique, elle repose alors sur son créateur périssable qui s'absorbe lui-même, et je puis dire : « Je n'ai mis ma cause en rien. » L'individualiste anarchiste, pour échapper aux effets de la solidarité sociale, devient non « seulement antipolitique et apolitique, mais antisocial et asocial[2] ». Parmi les théoriciens de la vie sociale, les uns ont conçu la société comme la simple juxtaposition de familles et d'individus unis entre eux par un lien soit volontaire, soit imposé par la force ou les circonstances; les autres, comme des corps organisés où circule une même vie et qui se meuvent par une même volonté. Tous ils ont admis la légitimité et la nécessité de ce lien volontaire ou involontaire, mécanique ou organique, politique ou social. C'est contre la conception de ce lien que s'élève Stirner de toute son éloquence véhémente. « Les Moi, conscients d'eux-mêmes, répudient tout lien et même toute juxtaposition. Ils ne sont ni les organes d'un même corps, ni les pièces d'un même mécanisme. Ils ne se sentent aucunement solidaires les uns des autres. » La révolte de l'individu contre l'organisation sociale ne

[1] Max Stirner (Caspar Schmidt), p. 471.
[2] Basch, p. 154.

saurait être poussée plus loin, et le contraste est saisissant quand on oppose à la négation anarchiste l'affirmation si nette d'Auguste Comte[1] : « Pour l'esprit positif, l'homme proprement dit n'existe pas; il ne peut exister que l'Humanité, puisque tout notre développement est dû à la société sous quelque rapport qu'on l'envisage. Si l'idée de société semble encore une abstraction de notre intelligence, c'est surtout en vertu de l'ancien régime philosophique, car, à vrai dire, c'est à l'idée d'individu qu'appartient un tel caractère, surtout dans notre espèce. »

Nous avons vu dans quelle mesure il convient de reconnaître une « réalité sociale » supérieure aux « réalités individuelles ». L'analogie bio-sociologique ne saurait nous autoriser à prétendre que les « corps sociaux » sont des êtres vivants à tel point que les éléments qui les constituent soient en tout assimilables aux cellules de notre organisme, ne puissent pas par conséquent être détachés de l'agrégat sans périr, ne puissent avoir d'autre valeur individuelle que celle dont une spécialisation nécessaire au progrès ou au salut de l'ensemble donne l'apparence. La solidarité sociale nous a paru aboutir par son évolution à la coopération volontaire d'individus aussi indépendants les uns des autres, à certains égards, qu'à d'autres points de vue ils sont étroitement unis : il s'ensuit que de plus en plus la société d'êtres solidaires a une réalité grâce à l'importance croissante des opérations collectives; « les représentations et les résolutions[2], les émotions et les désirs

[1] Auguste Comte, 2, p. 118, § 56.
[2] Espinas, *Être ou ne pas être* (*Revue philosophique*), t. XLI, p. 471.

tendant au salut commun *font converger* en un même point toutes les consciences partielles, en sorte qu'un centre nouveau va se former auquel tout aboutit et d'où part tout ce qui concerne la sécurité, l'approvisionnement, l'information, le travail, les réjouissances et les deuils de ces vies individuelles entremêlées. Ce centre est *une conscience collective.* Toutes les sociétés ont la leur. Ce sont ces consciences collectives... qui sont pour nous des réalités véritables, en ce qu'elles sont les plus hautes concentrations spontanées de représentations et d'impulsions; bref, les plus grandes collectrices et les redistributrices les plus énergiques de forces réglées dans le monde. Elles dominent l'espace et le temps... Elles consistent en une solidarité d'impressions et de désirs. » Toute notre recherche sociologique montre à la fois combien justifiée est cette théorie de M. Espinas et combien il serait illégitime de voir, dans la constitution de forces sociales, la marque du triomphe d'une sorte de fatalité aveugle sur la volonté morale des hommes. Si les individus dépendent des collectivités organisées, celles-ci n'existent que par les individus et par ce que les individus ont de plus relevé : les idées, les sentiments, les appétitions et répulsions, dont l'ensemble en chaque être fait de lui une personne, une volonté.

Mal inspirés et dominés par une conception fausse de la solidarité et de la réalité sociales sont donc ceux qui prétendent substituer au choix moral l'obéissance passive aux ordres d'une collectivité évoluant dans ses mœurs, ses croyances, ses aspirations, selon un déterminisme rigoureux que les décisions individuelles ne sauraient modifier. La « conscience collective » est un

produit humain et non pas une sorte de divinité nouvelle, dont il nous faudrait subir la domination tyrannique, d'autant plus malaisée à supporter qu'elle serait elle-même soumise au Destin. La « conscience collective » vaut ce que valent en moyenne les intelligences et les volontés des êtres associés qui lui donnent naissance. Il importe donc d'autant plus aux hommes d'avoir une valeur morale individuelle, que leur solidarité est appelée à constituer au-dessus d'eux un pouvoir plus fort. Et c'est déjà une raison pour les êtres bien intentionnés de se solidariser et de former des associations puissantes que la considération de la force morale qui peut sortir de leur entente, de leur libre coopération : les mœurs qu'ils peuvent ainsi mieux faire prévaloir, les idées directrices auxquelles ils peuvent donner ainsi une plus grande efficacité, les progrès auxquels ils peuvent collaborer avec plus d'autorité, toute l'œuvre d'organisation sociale les sollicite à se grouper.

Mais les individualistes disciples de Stirner préconisent « l'immoralisme ». Pour eux, c'est déjà renoncer à ce qu'ils croient faire leur dignité que de se soumettre à une discipline commune, volontairement établie, librement acceptée. L'Unique, comme le Surhomme de Nietzsche, se fait à lui-même et pour lui seul sa morale propre. « Il n'y a que des moi distincts et incomparables dont chacun est son maître, son législateur, son souverain et son propriétaire... Il n'y a pas de loi de vie, il n'y a pas de normes morales, il n'y a pas d'impératif, il n'y a pas de souverain bien... Étant donné qu'il n'y a pour le moi ni devoir, ni droit, ni loi d'aucune sorte, il est naturel qu'il emploie pour se manifester et s'imposer tous les moyens, même ceux

qui paraissent les plus répréhensibles à la morale traditionnelle[1]. » Mais l' « immoralisme » est encore une morale, car il impose à tous une règle de conduite, il proclame l'obligation pour chacun « de se faire le centre de tout », de « poursuivre ses intérêts intellectuels et matériels d'après son bon plaisir[2] ». Il aboutit même, chez Stirner, à la conception d'un mode particulier de solidarité : l'association des égoïstes. « Si je m'aperçois que je puis me servir d'un autre, je m'entends avec lui et quelques autres me ménagent une entente avec lui, pour que par cette entente s'accroisse mon pouvoir et pour que nous puissions réaliser par nos *forces communes* plus que ne pourraient réaliser des individus isolés. Je ne vois dans cette communauté qu'une multiplication de ma force, et je n'y persévère qu'en tant qu'elle est ma force multipliée... L'association ne te possède pas, mais c'est toi qui la possèdes et t'en sers[3]. » Stirner, en somme, ne fait qu'opposer le principe utilitaire de l'association aux principes généreux, désintéressés, dont s'inspire souvent l'organisation sociale. « Je préfère avoir à compter avec l'égoïsme des hommes plutôt que sur leur pitié, sur leur compassion, etc. L'égoïste exige la *réciprocité* (comme tu es pour moi, je dois être pour toi)[4]. » Dépouillé de son allure originale et de sa phraséologie spéciale, l'immoralisme de Stirner va rejoindre l'utilitarisme de Stuart Mill dans un de ses principes essentiels. « L'harmonie des égoïsmes suffit à réaliser l'ordre social[5]; » principe

[1] Basch, p. 145.
[2] Stirner, *Der Einzige,* p. 41.
[3] *Id. Ibid.,* p. 365 (trad., p. 398).
[4] Stirner, p. 396.
[5] Halévy, p. 375.

en vertu duquel « si chaque individu est le meilleur juge de son intérêt et si tous les intérêts sont harmoniques », toute intervention d'un pouvoir supérieur à l'individu devrait être rigoureusement condamnée. C'est la condamnation rigoureuse de l'intervention d'un pouvoir social que l'on trouve dans Stirner; ce n'est pas, à proprement parler, la condamnation de la solidarité sociale. Mais celle-ci peut-elle se borner à la réciprocité des services et à l'interdépendance commandée par le souci des intérêts personnels?

55. On a mainte fois signalé l'opposition, dans la doctrine de Stuart Mill, d'un individualisme qui n'ose pas aller jusqu'au bout de ses déductions et d'un souci d'organisation sociale qui paraît exiger beaucoup plus qu'une coopération spontanée d'égoïstes[1]. Les « benthamites », en dépit de leur foi dans l'harmonie foncière des intérêts privés, ont tous plus ou moins fait appel à un pouvoir capable de maintenir l'interdépendance des hommes associés, pouvoir politique ou pouvoir moral, loi civile ou loi morale. Max Stirner est bien obligé d'admettre de multiples sacrifices de sa liberté, bien qu'il fasse remarquer que ces sacrifices sont amenés seulement par son égoïsme[2]. Il est obligé de « recommander l'entente des Uniques » au sujet de la production commune des objets de consommation les plus indispensables, afin d'éviter que « les travaux humains n'absorbent pas, comme sous le régime de la concurrence, notre temps et notre peine ». Il admet donc une division du travail social, et il lui serait bien difficile dans la pratique de ne pas reconnaître, avec

[1] Voir HALÉVY, MARTINAZZOLI.
[2] STIRNER, p. 400.

l'interdépendance des hommes à tous les points de vue, la légitimité de règles communes.

D'autre part, si l'égoïsme est l'unique mobile de la vie en société, comment empêcher que « l'individu plus fort, plus énergique, plus maître de lui, ne fasse pas sentir au plus faible et au plus pusillanime sa supériorité[1] ». Le plus fort, dans son égoïsme et dans son mépris de toute règle commune, n'est-il pas fatalement voué à l'exercice d'un pouvoir qui tendra à faire siennes toutes les sources de richesse, d'action, de jouissances, dont il pourra s'emparer? L'égoïste qui ne considère que lui-même, et qui s'estime au-dessus de tout, ne peut pas trouver d'égaux; ou bien il est paralysé par un pouvoir supérieur, ou bien il opprime des inférieurs qu'il méprise. Le règne de l'égoïsme est le règne de la force. Stirner va rejoindre Nietzsche, et son Unique se confond avec le Surhomme : « Il n'est réellement lui-même en possession de toutes ses puissances que s'il demeure seul[2]. » S'il entre dans une association, s'il souffre la coopération, s'il recherche la réciprocité des services, son égoïsme, qui a cessé d'être intraitable, devient celui d'un être sociable, bientôt préoccupé de concilier les intérêts en opposition, les appétits en conflit et de placer l'individu sous la protection de la « conscience collective ».

Épicure avait suggéré une autre solution du problème des rapports de l'égoïsme et de la solidarité : le sage, pour échapper aux obligations qu'entraîne l'interdépendance des hommes, devait renoncer à peu près complètement à la vie active, à la vie de famille, à la

[1] Basch, p. 275.
[2] *Id.*, p. 276.

vie politique. Après avoir mutilé l'être moral, réduit toutes ses appétitions et répulsions au désir du calme et à la crainte de la douleur, Épicure cependant admettait encore que l'on pût avoir des amis, en recevoir des services et, par réciprocité, se sacrifier pour eux à l'occasion[1]. Il reconnaissait ainsi la nécessité pour l'égoïste d'une certaine solidarité sociale.

56. Si la solidarité n'était qu'utile ou même indispensable à la réalisation de fins individuelles ou collectives elles-mêmes sans valeur morale, c'est-à-dire telles qu'il ne soit point obligatoire de se les proposer, nous ne saurions désapprouver ceux qui, négligeant ces fins, mépriseraient le moyen. On peut estimer que le « plus grand bonheur du plus grand nombre » ne fait pas l'objet d'une recherche morale, et que si la solidarité sociale de plus en plus étendue permet, — grâce à une coopération toujours mieux réglée et à une interdépendance croissante des hommes au point de vue des idées et des aspirations, — d'augmenter la satisfaction générale, de donner progressivement plus de bien-être à l'humanité, elle peut cependant être rangée parmi les ressources que nous offre la nature ou l'intelligence en vue du succès. Mais tel n'a pas été l'avis de nombreux théoriciens. La solidarité sociale, conçue, il est vrai, d'une façon particulière, que nous avons indiquée plus haut, était pour Platon le moyen de réaliser, par la « justice » ou l'harmonie dans la subordination, une imitation du divin. A l'image du monde des Idées, la cité terrestre s'organisait en un système présentant le plus de diversité possible dans l'unité. Aristote avait un

[1] Diogène Laerce, livre X.

moindre souci de l'unité collective; il a même blâmé Platon d'avoir sacrifié l'individu à la société, et il s'est posé en adversaire du pythagorisme, qui avait « donné la formule mathématique de l'interdépendance de toutes les existences, réelles ou possibles, en réduisant chacune d'elles à une essence numérique, résultant de sa place relative dans la hiérarchie cosmique, ou plutôt de ses rapports avec les termes voisins qui l'encadrent[1] »; mais Aristote considérait cependant la société humaine comme un fait naturel et comme un vivant (ζῶον)[2]. La solidarité familiale sert de base à la solidarité politique; la forme de celle-ci varie selon la densité de l'agrégat, et la cité est caractérisée par la « réciprocité des fonctions vitales[3] », par une sorte de *consensus* qui aboutit à la manifestation d'une volonté commune. Or la formation de cet agrégat d'êtres solidaires est considérée comme l'une des fins morales de l'existence individuelle, car elle est le moyen le plus efficace d'assurer à l'homme vertueux le loisir nécessaire à la spéculation, à la « vertu théorétique ». La nature ne fait rien en vain : elle a fait la vie politique pour la moralité de l'homme, et par conséquent pour son bonheur (effet du passage de la puissance à l'acte des virtualités proprement humaines)[4].

Le stoïcisme donna pour fondement moral à la solidarité sociale la conformité à la loi naturelle. La cité doit être l'image du monde harmonieux, et, à l'imita-

[1] MABILLEAU, *Congrès de l'éducation sociale,* 1900, compte rendu, p. 62.
[2] ARISTOTE, *Politique,* I, I, 3.
[3] *Politique,* III, I, 11.
[4] *Politique,* I et III; *Éthique à Nicomaque,* livres VI et X.

tion de l'unité cosmique, elle doit avoir une organisation telle que chacun y puisse remplir sa fonction. Mais les derniers philosophes stoïciens assistent à la ruine de la cité antique; ils ignorent ce que va devenir la solidarité sociale, et ils ne prêtent plus leur attention qu'à la solidarité cosmique, celle de toutes les parties de la nature conspirant pour former un ordre divin. Ainsi naît la pensée de l'homme « citoyen du monde », qui, sans être la négation de l'idée d'interdépendance sociale, en diffère profondément. Cette pensée de Marc-Aurèle se combine dans l'esprit des philosophes chrétiens avec le dogme de la rédemption : saint Paul demande aux fidèles de ne « former qu'un seul corps en Christ, chacun avec des grâces différentes »; et saint Augustin oppose à la solidarité terrestre (dans la société qui ne forme qu'un seul corps en Adam) la véritable solidarité morale, dans la cité de Dieu où les fidèles ne forment qu'un seul corps en Christ. Les confréries, les communautés, les ordres religieux du moyen âge virent en conséquence, dans la communion spirituelle sur terre, un moyen de réaliser à l'avance la communion en Dieu, fin de la vie religieuse.

« L'idéal de la vie spirituelle, » qui est à la fois un idéal religieux et un idéal moral, est resté pour nombre d'esprits « la communion de tous les êtres dans leur principe[1] ». En conséquence, « c'est à l'effort de l'homme vers la moralité qu'il est réservé d'unir dans une intime solidarité la destinée individuelle et la destinée universelle. » Nous ne pouvons, du moment où nous participons tous à la même essence et où nous ne nous

[1] Brunchswicq, 2, p. 165.

retrouvons pleinement nous-même que dans la reconstitution de l'unité primitive, « nous borner à préserver notre intégrité dans un milieu de corruption, pas plus que nous ne pouvons accepter de sacrifier notre volonté propre à l'ambition d'autrui ; nous avons l'obligation de réaliser l'humanité au sens le plus large du mot, de travailler au progrès de la communauté,... d'élever les autres à la liberté morale, de les rendre capables de nous laisser traduire notre volonté de perfection et dignes de s'unir à nous dans cette même volonté[1]. »

Le panthéisme et le monisme sont sur ce point d'accord avec le christianisme. Spinoza demande aux hommes en société de ne former qu'une seule âme pour parvenir en commun à la possession du souverain bien intellectuel : « Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est bonum *quod omnibus hominibus commune est*, et ab omnibus hominibus, quatenus ejusdem sunt naturæ, possideri æque potest[2]. » M. Espinas[3] tire fort bien de la définition spinoziste de l'âme [« l'idée du corps, lequel est composé de plusieurs individus fort composés eux-mêmes »] cette conclusion « que, pour Spinoza, le corps social est un individu vivant » ; on peut ajouter que l'obligation de réaliser la solidarité sociale découle de l'obligation qui est faite à chaque individu de rechercher la vertu et le bonheur dans l'intelligence adéquate de la Substance unique, dans la perfection intellectuelle, qui peut être commune à tous et qui est le but proposé à la vie en commun. « La fin dernière de l'État, c'est la

[1] Brunchswicq, 2, pp. 164-165.
[2] Spinoza, *Ethique,* IV, prop. xxxvi.
[3] Espinas, p. 36.

liberté[1] », c'est « la vie de l'âme[2] »; et c'est pourquoi la solidarité sociale, d'ailleurs utile, indispensable à la vie ordinaire[3], a une haute valeur morale.

Pierre Leroux, dont M. Faguet a signalé les emprunts au christianisme, a montré lui aussi dans la « vie raisonnable » l'idéal moral à réaliser. C'est la « communion spirituelle » qui nous attire et nous porte à la solidarité. « Chacun a par nature besoin d'être en communion avec ses semblables et avec l'univers, et, dès qu'il en est empêché, il devient malheureux, parfois même criminel... A cette loi d'union et d'amour nul ne saurait se soustraire sans souffrir[4]. » La divinité nous guide dans la voie naturelle. « Oui, Platon dit vrai; nous gravitons vers Dieu, attirés à lui, qui est la souveraine Beauté, par l'instinct de notre nature aimante et raisonnable. Mais de même que les corps placés à la surface de la terre ne gravitent vers le soleil *que tous ensemble,* de même nous ne *gravitons spirituellement vers Dieu* que par l'intermédiaire de l'Humanité. » L'humanité est, pour Pierre Leroux, « un être idéal composé d'une multitude d'êtres réels qui sont eux-mêmes l'humanité en germe, l'humanité à l'état virtuel. Et, réciproquement, l'homme est un être réel dans lequel vit à l'état virtuel l'être idéal appelé Humanité... Il y a pénétration de l'être particulier homme et de l'être général humanité[5]. » Comment dès lors la solidarité sociale ne serait-elle pas de la plus haute valeur morale?

[1] *Tract. theologico-polit.,* ch. xx.
[2] *Ibid.,* ch. v, § 5.
[3] *Eth.,* IV, xxxvii.
[4] Pierre Leroux, 2, liv. I et III, ch. iii et iv.
[5] *Id.,* 2, livre I, pp. 197 et suiv.

Cette valeur supérieure de l'interdépendance des hommes dans la conquête d'une perfection à réaliser en commun, deux autres penseurs chrétiens, Sécrétan et Renouvier, l'ont aussi mise en lumière. « Les destinées individuelles sont rigoureusement solidaires, » d'après Sécrétan[1]; les individus doivent renoncer à devenir chacun « un tout distinct, complet »; la charité inspirée par Dieu à ses créatures les pousse à « s'absorber dans l'ensemble », non pas à la façon d'éléments qui se confondraient les uns dans les autres, mais simplement de façon à devenir « des éléments libres d'un tout solidaire ». Renouvier, dans son dernier ouvrage[2], a rattaché la solidarité à la conception de la création d'une « société primitivement parfaite » que les hommes doivent s'efforcer de restaurer pour répondre au dessein divin. Solidaires dans la chute, par la volonté divine, les hommes doivent être solidaires dans le relèvement moral[3]. Marion lui-même, dans la conclusion de sa belle étude, semble voir dans la solidarité un des moyens mis à la disposition de l'homme par la divinité pour réaliser des fins morales, et il cite ce passage de Nicole : « La sagesse divine s'étant rabaissée à couvrir ordinairement son opération par des moyens humains, il est juste que les hommes s'assujettissent à ces moyens. »

Toutefois, tandis que le monisme considère dans le retour à l'unité permis par l'interdépendance des hommes en société un triomphe du principe commun

[1] *Principes de la morale,* p. 137.

[2] Renouvier, pp. 62 et 210.

[3] Renouvier, *Fondement historique de la morale,* pp. 68 à 88. C'est par la solidarité sociale que les habitudes individuelles devenant collectives, des « races éthiques » se forment plus distinctes encore les unes des autres que les « races ethniques ».

de toutes les existences, le christianisme distingue la solidarité sociale inspirée par des mobiles purement humains de celle qui est inspirée par l'amour de Dieu et de ses créatures ou par le désir de réaliser un ordre supérieur à l'ordre naturel, une union plus intime des âmes. La solidarité n'aurait dès lors de valeur morale qu'à la condition de tendre à quelque chose de supérieur à la société humaine. La conception de la cité céleste nuit à l'établissement d'un devoir social, affirmé indépendamment de tout postulat métaphysique ou théologique.

Auguste Comte a substitué au Dieu chrétien et à la Substance de Spinoza, à l'Un des mystiques, l'Humanité, qui est « au fond la seule réalité ». Comme l'Humanité ne peut se réaliser que par la solidarité sociale, par la mise en commun de toutes les vérités, de toutes les valeurs positives, unies à travers l'espace et le temps, il est naturel que le moyen ait une valeur morale correspondant à celle de la fin. D'ailleurs, le principe fondamental de la morale positiviste est la glorification de l'altruisme. Le premier devoir se formule ainsi : « Vivre pour autrui. » Dans la vie sociale, « les êtres indépendants appelés à former par leur concours un être unique ne sortiraient jamais d'eux-mêmes s'ils n'étaient poussés les uns vers les autres par une sympathie aveugle mais irrésistible, antérieure à toute spéculation comme à toute volonté[1]. » L'altruisme, indispensable à la cohésion sociale, en est le principe et lui donne à son tour une indiscutable valeur. Entre l'altruisme comme principe et l'Humanité comme fin, la solidarité

[1] Espinas, p. 106.

sociale sous ses diverses formes est naturelle et nécessaire comme conséquence et moyen. Et la conception d'Auguste Comte, quant au rôle final de la solidarité sociale, ne s'éloigne pas, autant qu'il paraît tout d'abord, de la théorie panthéiste ou chrétienne qui assigne pour fin à l'interdépendance morale des êtres la « communion spirituelle », la fusion des intelligences et des cœurs en un principe suprême; car le Grand Être Humanité « se distingue de l'humanité réelle et physique : enveloppant dans son essence les formes les plus hautes, passées ou futures, de la vie et du génie humain, il semble se confondre avec ce qu'un disciple de Hegel eût appelé l'*Idée de l'Humanité*[1] ». C'est l'ensemble de ce qui est digne de survivre parmi les pensées, les modes d'action, les sentiments de tous les hommes; c'est l'esprit et le cœur humain affranchis des liens que leur impose l'existence individuelle et retrouvant leur unité foncière après la disparition de ces formes passagères que sont les différentes personnes. Le spiritualisme d'Auguste Comte égale celui de Pierre Leroux, et l'on peut se demander si l'un et l'autre ne participent pas surtout de la doctrine platonicienne des Idées, essences communes, réalités bien supérieures aux prétendues réalités individuelles.

57. A la conception « réaliste » ou conceptualiste de l'Humanité, essence métaphysique ou naturelle, s'oppose celle de la Société effet d'un contrat social. Dans la doctrine de Hobbes comme dans celle de Jean-Jacques Rousseau, la solidarité sociale résulte d'une convention, que l'on ne saurait dire explicite, mais qui devient un

[1] Cantecor, *le Positivisme* (Paris, Delaplane, 1904), p. 110.

véritable contrat par l'adhésion tacite que leur donne chaque individu. Pour Hobbes, le contrat social aboutit à une renonciation complète de l'individu à son indépendance personnelle : l'homme devient la chose du pouvoir collectif, personnifié par le Léviathan; la solidarité est maintenue par la force, par un despotisme sans frein; sa valeur morale vient de l'amour de la paix et de la suprématie de la raison qui font que les hommes abdiquent en faveur du souverain. Pour Jean-Jacques Rousseau, la renonciation est incomplète : la solidarité n'est pas imposée d'une façon aussi tyrannique que dans l'État de Hobbes; elle a pour principe la volonté de former une « association qui défende et protège de la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant[1] ». Ce qui fait la valeur morale de ce principe, c'est qu'il aboutit à « l'acte du monde le plus volontaire : l'association civile », qui seule assure le respect de ce que Kant appellera, conformément aux vues de Rousseau, « l'éminente dignité de la personne humaine ».

Les sociologues contemporains ont bientôt reconnu combien éloignée de l'observation des faits est la théorie d'un contrat social, même implicite, conclu en toute indépendance par des individus naturellement libres. En dépit de la « Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen », les hommes ne naissent pas en fait libres et égaux en droits. Hume faisait déjà remarquer, dans ses *Essais moraux et politiques*[2], combien l'hypothèse de la

[1] ROUSSEAU, *Contrat social.*
[2] HUME, p. 454, t. 1.

solidarité sociale fondée sur un contrat volontaire est contraire à ce fait que partout « où la doctrine contraire n'est pas soigneusement inculquée, ces liaisons sont considérées comme indépendantes du consentement des particuliers... ». Dans tous les changements sociaux, « voit-on autre chose que de la force et de la violence? et où demeure ce consentement, cette association volontaire dont on fait tant de bruit? » En réalité, « l'observation des intérêts communs, observation qui est à la portée de tout le monde, est la source de l'obligation morale que nous avons attachée [à l'amour de l'ordre et de la paix][1]. »

Si d'ailleurs on tient malgré tout à l'idée d'un accord, ou pacte volontaire sur lequel la vie sociale serait « originairement fondée, cela supposerait, dit Hume[2], que les pères peuvent s'engager pour leurs enfants et même pour la postérité la plus reculée, ce dont les auteurs républicains ne conviendront jamais ».

Telle est cependant l'idée fondamentale du « quasi-contrat ». Certes, dit M. Léon Bourgeois[3], il n'y a pas en fait de consentement préalable des contractants en ce qui touche les obligations sociales. Il n'y en a pas, il n'a pas pu y en avoir, et c'est l'objection insurmontable qui a ruiné la théorie du *Contrat social* de Rousseau. Cela est vrai; mais puisque la société existe et qu'elle se maintient en somme par l'acceptation tacite de ceux qui la composent, il y a entre eux ce que le droit civil a depuis longtemps défini sous le nom de quasi-contrat ; or le quasi-contrat n'est autre chose qu'un contrat

[1] HUME, p. 472.
[2] *Id.*, p. 456.
[3] *Congrès de l'Education sociale,* compte rendu, p. 86.

rétroactivement consenti, c'est-à-dire fondé sur l'interprétation des volontés qu'eussent exprimées les parties si elles avaient pu librement intervenir au préalable et donner leur consentement à la formation du lien du droit. » L'article 1375 du Code civil stipule que « le maître dont l'affaire a été bien administrée doit remplir les engagements que le gérant a contractés en son nom, l'indemniser de tous les engagements personnels qu'il a pris et lui rembourser toutes les dépenses utiles ou nécessaires qu'il a faites ». Or le « maître » c'est, au point de vue de la théorie du « quasi-contrat social », l'enfant qui a bénéficié de l'organisation sociale; « l'affaire bien administrée, » c'est l'éducation de l'enfant, sa formation par la société, son admission au nombre des bénéficiaires de la civilisation. Et c'est pourquoi M. Léon Bourgeois conclut à une obligation contractée par l'être avant qu'il ait pu le faire librement ou sciemment, contractée en son nom et qu'il consent tacitement à remplir du moment où il continue à vivre en société. Nous passons ainsi de l'idée du quasi-contrat à celle de la « dette sociale ».

Mais que le contrat soit « rétroactivement consenti » au lieu d'être préalable, l'objection de Hume subsiste : l'individu peut-il, en fait, refuser de faire partie de la société dans laquelle il est né, il a grandi, il s'est formé? Si non; si, comme le reconnaît M. Léon Bourgeois, « l'homme vit nécessairement dans un état d'interdépendance avec ses semblables; si, qu'elle soit bonne ou mauvaise, équitable ou oppressive, pacifique ou violente, il y a toujours une société, et si ses membres sont, qu'ils le veuillent ou non, solidaires les uns des autres, » quelle analogie peut-on établir entre

le « quasi-contrat social » et le quasi-contrat juridique? Les enfants ne sont-ils pas liés, bon gré mal gré, par la volonté de leurs parents, et cette volonté même n'est-elle pas plus apparente que réelle? son véritable nom n'est-il pas obéissance à la contrainte sociale? La théorie ne vaut que pour le cas d'associations restreintes dont un individu peut se retirer après avoir indemnisé ceux qui lui ont rendu des services ; et encore faut-il que ces services soient tels, qu'on puisse payer sa dette sans rester indéfiniment attaché à l'association dont on a reçu involontairement les bienfaits.

58. De plus, est-ce vraiment une « dette qui, du fait de la solidarité naturelle, pèse sur tous à des degrés divers »? Est-ce une dette qu'au nom de la justice, même la plus générale, au nom « de l'égalité de droits, — chacun recevant de son effort, de son travail, le prix légitime[1] » —, on soit tenu moralement d'acquitter par une coopération volontaire? Grâce à la formule : « Les services que tous rendent à chacun sont payés par les services que chacun rend à tous, » on oublie l'ambiguïté du terme « tous », car ce n'est pas le même groupe d'individus qui rend les services et qui les reçoit. La solidarité a précisément pour effet de faire souvent servir l'individu à procurer des avantages à ceux-là même qui ne lui en ont procuré aucun : on reçoit d'une génération passée pour payer à une génération future au moins autant que l'on reçoit de la génération présente pour « restituer » non pas tant à ceux qui ont donné qu'à d'autres moins généreux[2]. A quel moment

[1] Léon Bourgeois, 1.

[2] On pourrait prétendre que l'individu, en recevant les bienfaits d'une société dont l'existence est antérieure à la sienne,

voit-on intervenir un principe de justice dans cette incessante action pour autrui que l'on désigne fort improprement par les termes : « réciprocité de services » ou « échange de bons procédés » ?

En réalité, la solidarité sociale suppose, outre la mutuelle dépendance de tous les êtres qui constituent une collectivité organisée, un dévouement de chacun à la cause commune, dévouement qui n'a pas à être payé » par les individus pris chacun séparément. La société et l'individu ne sont pas deux êtres distincts qui font des échanges, et qui tiennent chacun un compte de ce que l'autre doit ou a le droit d'exiger : chacun fait partie du tout dont il reçoit des avantages, et ce tout comprend chacun de ceux qui bénéficient de l'association. L'idée de « dette sociale » ne paraît donc pas pouvoir servir de fondement solide au devoir de solidarité.

D'ailleurs, M. Léon Bourgeois ne dit-il pas : « Pour qu'il y ait validité du quasi-contrat social, il faut que disparaisse une cause d'inégalité qui vient des hommes [de leur ignorance, de leur barbarie, de leur violence, de leur âpreté au gain, en somme d'une longue série d'arrangements sociaux que l'idée de justice n'a point déterminée, et pour lesquels le consentement de tous n'eût pas été obtenu] ; pour que rétroactivement chacun donne son assentiment à la répartition des profits et des charges, il faut chez tous le sentiment qu'elle se fait

contracte une dette à l'égard de cette société, dette qu'il paye aux *héritiers* solidaires de l'agrégat d'êtres solidaires dont il a reçu les bienfaits. Mais cet individu n'est-il pas lui-même un de ces héritiers? Si l'on considère les générations successives dans leur ensemble, il n'y a plus de place pour la dette individuelle.

dans les conditions qui déterminent tout échange, l'équivalence des causes du consentement chez toutes les parties,... l'équivalence dans l'échange de services entre chacun et tous[1]... » Qu'est-ce à dire, sinon que la reconnaissance par chacun de la dette est la condition de ce quasi-contrat qui seul auparavant pouvait donner à la théorie de la dette une apparence de fondement ? Comment « l'objet du quasi-contrat » pourrait-il être « d'établir, entre les services que par le fait de la solidarité naturelle chacun rend à tous et tous rendent à chacun, un rapport de justice » ? N'est-ce pas à des hommes préoccupés de justice de modifier le prétendu « quasi-contrat social » de façon à le rendre acceptable pour ceux qui voudront en faire l'examen critique tout en étant bien obligés d'en subir les conséquences ? Mais alors la dette contractée, si tant est qu'on puisse parler de dette, n'est pas une de celles dont on a l'obligation morale de se libérer tant que subsistera l'état social actuel, celui dans lequel « des hommes profitent sans mesure des forces accumulées et disciplinées par la société, tandis que d'autres, malgré tous leurs efforts et leur mérite, n'en recueillent que le plus infime bénéfice ».

Peut-être apercevons-nous enfin l'idée maîtresse de la nouvelle doctrine de la solidarité sociale : le quasi-contrat n'est qu'un idéal; c'est le lien qui unirait des hommes libres dans une société où la collectivité entière bénéficierait de l'effort de chacun sans qu'il y eût en cette société de bénéficiaires injustement privilégiés. La solidarité de fait ne deviendrait morale qu'à la con-

[1] LÉON BOURGEOIS, 2, p. 87.

dition d'être volontairement acceptée par tous ceux qui en apprécieraient les avantages et qui ne pourraient plus ne pas les apprécier du moment où ils seraient les mêmes pour tous (en tenant compte toutefois des inégalités naturelles). « Si toutes les causes d'injustice qui dépendent de la volonté humaine sont écartées, l'échange de services étant en soi nécessaire, il ne pourra y avoir une volonté raisonnable qui se refuse à le confirmer... La solidarité de droit, expression de l'idée de justice, aura été tirée, par la liberté, des lois nécessaires de la solidarité de fait[1]. »

Mais l'opposition ainsi établie entre la solidarité sociale idéale, celle d'hommes égaux et libres, et la solidarité sociale réelle, celle d'hommes naturellement interdépendants et contraints de vivre en mutuelle dépendance, enlève toute valeur morale à celle-ci, la rend presque odieuse. C'est l'opposition de la cité de Dieu et de la cité humaine. Et s'il était impossible de réaliser cette équitable répartition des bienfaits de la vie sociale entre tous ceux qui contribuent inégalement à se les procurer les uns aux autres, la justice idéale étant irréalisable, le « quasi-contrat social » le serait aussi. Nous aurions simplement reconnu, en même temps que la nécessité naturelle d'une loi de mutuelle dépendance, l'iniquité des effets d'une telle loi, beaucoup plus avantageux pour certains hommes que pour la plupart des autres. Or M. Léon Bourgeois n'hésite pas à proclamer « l'impossibilité où chacun de nous se trouve d'évaluer à tout moment son effort personnel dans l'ensemble du produit social et d'évaluer en regard

[1] Léon Bourgeois, 2, p. 87.

l'apport des autres hommes » ; il reconnaît l'impossibilité de faire autrement que de s'adresser à la bonne volonté de chacun pour contribuer le plus largement possible à l'œuvre commune. Le devoir pratique n'est plus que l'obligation de se rapprocher le plus possible de l'idéal. M. Fouillée considère de même l'état contractuel comme un idéal lointain, sinon irréalisable ; le contrat social, au lieu d'être la cause efficiente de la vie sociale, devient la cause finale de la morale collective. Après un grand détour, nous revenons à cette idée que la solidarité sociale n'est morale que dans la mesure où elle tend à devenir le fait d'hommes libres s'associant volontairement, comme s'ils établissaient un contrat social ou s'ils le confirmaient librement après en avoir retiré de nombreux avantages.

59. Mais si nous avons vu jusqu'à ce point la valeur morale de la solidarité sociale découler de la conception d'un idéal, nous n'avons pas encore trouvé la démonstration de la valeur morale de cet idéal lui-même. Kant nous a appris à faire de la conformité à la notion universelle et nécessaire du devoir la condition de la valeur morale. Le problème se pose donc encore : peut-on considérer comme un devoir, — comme une obligation universelle pour les êtres raisonnables, — de travailler à la réalisation d'un mode de solidarité sociale?

Il semble que le formalisme kantien, tant de fois critiqué et cependant justifié, s'oppose à l'admission d'un devoir aussi défini que celui de solidarité. Mais pour quiconque cherche derrière les formules de l'impératif catégorique les conditions auxquelles de telles formules peuvent avoir une réelle valeur pratique, la notion d'interdépendance des hommes se dégage aus-

sitôt. Du moment où apparaît l'obligation de transformer la maxime particulière en loi universelle de conduite humaine, la solidarité intellectuelle et affective de tous les êtres raisonnables apparaît aussi. Nous l'avons montré plus haut : l'universalité et la nécessité de toutes les données rationnelles ne sont effectives que grâce à l'accord imposé à toutes les intelligences par une sorte de « pensée commune », produit des influences réciproques des esprits passés et présents. Ce n'est pas l'individu isolé qui est son propre législateur ; c'est l'homme raisonnable, l'être quasi-impersonnel soumis à la raison commune, celui « qui ne consent pas à faire une exception pour lui en faveur de son inclination[1] ». Ce n'est pas l'individu qui est digne de respect ; c'est l'être humain en général, représentant de la collectivité d'êtres solidaires dans l'obéissance à une loi commune dont chacun est le « porteur » et aussi le facteur. Sans doute « la valeur du devoir moral, qui crée le règne du droit entre les hommes, ne dépend pas du consentement effectif que les hommes lui accordent, mais de cette idée qu'il n'y a pas entre eux d'autre principe d'harmonie qui assure à chacun le respect de sa dignité et à tous la liberté de leurs personnes[2] ». Assurément, pour Kant, ce n'est pas la solidarité de fait qui détermine la notion du devoir ; s'il en était ainsi, l'impératif catégorique deviendrait quelque chose d'empirique, résultat des mœurs, conséquence d'un phénomène naturel de cohésion sociale, grâce auquel la notion commune d'obligation morale serait l'un des éléments constants de la « conscience morale »,

[1] Kant, 1, section II, p. 59.
[2] Mabilleau, p. 74.

collective ou individuelle. Or Kant ne saurait admettre que le devoir n'a pas une origine nouménale, extra-naturelle. Cependant, l'idée de société s'associe étroitement même chez lui à l'idée de devoir. Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il montre que le suicide, l'emprunt abusif, l'oisiveté, l'égoïsme ne peuvent pas faire l'objet d'une règle universelle de conduite, « parce que ces faits ou dispositions sont en contradiction avec l'existence de la société, parce qu'ils rendraient impossible tout commerce entre les hommes, qu'ils ruineraient la vie en société en ruinant toute confiance. » La promesse fallacieuse ne peut pas être considérée comme morale, parce qu'en donnant lieu à une règle générale, s'il était approuvé, le fait individuel « rendrait impossible toute société humaine[1] ». Kant admet donc implicitement la valeur morale d'une certaine solidarité sociale, puisqu'il fait de son maintien un des motifs à invoquer pour la détermination empirique du devoir. Bien plus : la morale kantienne est dominée par l'idée d'un « règne des fins », c'est-à-dire « d'une union systématique de différents êtres raisonnables sous une loi commune[2] ». L'accomplissement du devoir a pour fin une solidarité sociale particulièrement relevée, que l'expérience ne nous fera sans doute jamais connaître, (tant il faudrait que les êtres ainsi solidaires fussent raisonnables et sans passions individuelles), mais qui sert de modèle à la solidarité empirique dans la mesure où elle devient morale, après avoir été la cause de la déchéance commune[3].

[1] KANT, 1, p. 56.
[2] *Id.*, p. 73.
[3] Voir KANT, 2, p. 261.

Le devoir pour les hommes de vivre en société en s'efforçant d'avoir une commune volonté, comme déjà ils ont une raison commune, est donc étroitement uni à la conception universelle et nécessaire de l'obligation morale. On ne voit pas, d'ailleurs, ce que serait un devoir sans société. Ne peut-on pas « refuser à la conduite de l'homme isolé, sans relations avec ses semblables, toute signification morale? » On peut le concevoir, il est vrai, « courageux ou lâche, imprudent ou avisé, patient ou emporté, persévérant ou prompt à se laisser aller au découragement[2]. » Mais s'il n'agit pas, n'acquiert pas des qualités personnelles, sinon « par respect pour la loi du devoir », comme l'exige Kant, du moins dans le dessein de se conformer à la loi commune, de faire œuvre d'être raisonnable, en prenant pour critère la « possibilité d'universaliser sa maxime individuelle », il n'est pas pleinement moral; il lui manque l'intention; il n'a pas suivi la méthode qui seule pourrait le garantir contre les erreurs de conduite, les bizarreries, conséquences ordinaires de l'isolement d'un être qui ne consulte que lui-même et ne juge que d'après son esprit particulier, sans souci de la raison universelle. Il « fait l'ange », et se met au-dessus de l'humanité. « Quand l'individu examine les causes de sa chute, il peut voir qu'elles ne sont pas tant dans sa propre nature, que dans l'ensemble des hommes auxquels il est lié. » Mais la solidarité dans la chute entraîne la solidarité contre le mal pour le relèvement commun. Sil est tempérant et courageux. c'est pour sa propre satisfaction; et il pour-

2 Mauxion, p. 14.

rait aussi bien, dans son indifférence complète pour la vie collective, pour le retentissement social des actes individuels, estimant ne nuire à personne et ne relever en rien du jugement ou de l'inspiration d'autrui, se donner une ligne de conduite toute différente sans que nous puissions parler d'immoralité du moment où nous admettrions qu'on peut être moral sans aucun égard pour la vie en société et la raison commune. On ne tarde pas à reconnaître que les vertus de l'homme isolé n'acquièrent une valeur morale qu'autant qu'elles lui permettent de remplir une fonction sociale, de coopérer à l'œuvre systématique de la raison humaine. M. Mauxion dit fort bien que « les progrès de la moralité individuelle préparent les progrès de la moralité sociale; » aussi doit-il reconnaître que les individus sont « graduellement amenés à sortir de l'insensibilité égoïste, dont certains stoïciens avaient en vain tenté de se parer[1] ». Les devoirs de tempérance, de courage, de sagesse, se réduisent vite, si l'on ne considère que l'individu, à des prescriptions utilitaires en vue de la conservation de l'existence ou de la satisfaction personnelle. L'idéal de « dignité humaine » qui semble fournir une fin à la morale individuelle n'a de valeur morale que pour celui qui considère une hiérarchie sociale dans laquelle chacun occupe un rang mérité par son respect pour la loi commune et son aptitude à satisfaire aux exigences de cette loi. Se respecter soi-même, c'est chercher à n'avoir pas de soi-même une opinion défavorable; mais, pour être bon juge, il faut bien s'assurer que cette estime que l'on a

[1] Mauxion, p. 15.

pour soi est ou du moins devrait être partagée par tous les êtres raisonnables. Éviter l'hétéronomie, ce n'est pas n'obéir qu'à soi-même en tant qu'individu qui se croit raisonnable ; c'est prendre pour fin la réalisation de l'homme idéal, qui, s'il peut être réalisé au sein de la solidarité naturelle, ne le peut que grâce à l'accord des bonnes volontés, dans un effort commun de relèvement ou de progrès collectif, condition du progrès ou du relèvement individuel. C'est pourquoi M. Boutroux constatait, en 1899[1], combien générale est devenue « la conviction qu'on ne peut à la fois prétendre se suffire et remplir son devoir, mais que la moralité est une part faite aux autres dans notre vie et dans notre être même ». De sorte que « ce qu'il faut chercher, c'est la fin supérieure dans la poursuite de laquelle l'individu et la société, en même temps que chacun développera ses vertus propres, se sentiront de plus en plus solidaires[2] ».

Qu'il y ait, parmi bien des formes possibles de solidarité sociale, une forme qui réponde à un idéal moral, c'est ce que l'on ne saurait maintenant contester. Sans déterminer encore quel mode d'association il convient à l'être moral de réaliser, nous pouvons déjà affirmer que le devoir social en général, c'est l'obligation morale elle-même. Les individus ont commencé par la soumission aveugle aux prescriptions de la conscience collective ; les commandements divins, les préceptes du sens commun, les mœurs leur ont successivement dicté leurs devoirs. En devenant dans leur for intérieur plus indépendants à l'égard du sentiment

[1] Boutroux, p. II.
[2] *Id.*, p. VIII.

commun, ils ont conservé pour les prescriptions de la Raison le respect qu'ils ont toujours eu pour l'obligation de se conformer à une règle supérieure à celles que peut se donner l'individu isolé et ne considérant que lui-même. A cause de son origine sociale, la raison commune ne peut que prescrire aux êtres humains de rechercher la plus grande coordination possible de volontés séparées. Le « sourd et universel besoin de coordination », dont parle Tarde, devient pour l'homme un besoin impérieux de systématisation sociale. Tout s'organise dans la nature, et l'espèce humaine, parvenue à prendre conscience du besoin universel, pose volontairement en principe de conduite l'obligation pour tous de collaborer sciemment à l'œuvre d'organisation collective. La mutuelle dépendance des individus, l'action réciproque, la cohésion, la constitution de forces sociales destinées à maintenir et accroître l'harmonie, à régler la coopération; bref, tout ce que comporte l'idée générale de solidarité sociale, fournit donc de plus en plus la matière d'une obligation morale de la plus haute importance.

L'évolution de la solidarité accroît la puissance de la raison; et l'évolution de l'intelligence rationnelle au sein de l'humanité fait peu à peu de l'idée de solidarité une idée directrice du devenir normal des collectivités.

CHAPITRE II

LIBERTÉ ET SOLIDARITÉ SOCIALE

60. Volonté individuelle et déterminisme social. — 61. L'individualisme. — 62. Immoralité de la contrainte. — 63. Le sacrifice. — 64. La liberté et le pouvoir protecteur ou libérateur.

60. Le devoir de solidarité n'est pas le seul qui serve de fondement à la vie morale en société. Pour être vraiment moral, ne faut-il pas se distinguer profondément des animaux, qui obéissent à un instinct quand ils agissent selon la nature, ou qui s'imitent servilement les uns les autres? Ne faut-il pas vouloir et faire sienne la règle de conduite proposée, en l'adoptant après une délibération dans laquelle le caractère personnel, le « fond » même[1] de l'être, intervient souverainement? Sans entrer dans les discussions métaphysiques au sujet d'une liberté « nouménale » dont nous ne saurions rien dire ou d'une liberté phénoménale que l'on ne saurait ni constater, ni mettre hors de conteste ; sans adopter même la thèse de Renouvier, qui nous demande un acte de foi dans la réalité de « commencements vraiment premiers », reconnus par Renouvier lui-même foncièrement inintelligibles,

[1] Voir BERGSON.

et auxquels, par conséquent, on peut se refuser de croire, — nous considérons comme établi par l'analyse psychologique le fait de la « détermination par soi-même » chez l'homme qui veut véritablement. Cet être n'est pas simplement un effet de l'hérédité, du milieu, de toutes les causes qui contribuent à sa naissance et à son évolution; il est à son tour une cause, et son caractère est bien le sien propre, le principe immédiat de ses libres déterminations. Il ne saurait donc agir moralement s'il renonçait à l'indépendance de son jugement et de son choix, pour se soumettre passivement aux exigences d'une « conscience collective », effet d'une solidarité involontaire des êtres en société. Il faut donc concilier la liberté morale et la solidarité sociale.

D'après M. Gaston Richard[1], on ne peut rester neutre entre les « deux notions de la solidarité qui ont partagé la philosophie sociale depuis plus d'un siècle, la notion criticiste et la notion positiviste. Selon les criticistes, on le sait, la conscience de la solidarité implique nécessairement celle d'un mal inhérent à la volonté personnelle et favorisé par les conditions sociales. Les hommes sont solidaires dans le mal avant d'être solidaires contre le mal. [Voir Kant, *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft*. Hartenstein, Bd. VI, S. 261.] La solidarité suppose la moralité sans en rendre compte. Selon les positivistes, la solidarité est la dépendance réciproque de chaque individu envers ceux qui composent sa génération, et la dépendance unilatérale de chaque génération envers

[1] G. Richard, p. 441.

les précédentes. Elle se confond donc avec la socialité, à laquelle la moralité est réductible. Elle offre l'unique critère objectif du bien moral, puisque le mal est la lésion de la solidarité, et le bien l'obéissance automatique à ses exigences ». M. G. Richard rejette « cet éclectisme complaisant qui tire toutes les applications pratiques impliquées dans la conception criticiste après l'avoir discréditée scientifiquement ». Mais nous avons pu voir que ce n'est pas seulement dans le mal que les hommes sont naturellement solidaires. Que la solidarité sociale, sous les diverses formes sous lesquelles elle se manifeste spontanément, soit tantôt bonne, tantôt mauvaise, et, contrairement à ce que prétendent certains positivistes, ordinairement inférieure à ce que la morale sociale peut exiger d'elle, c'est ce que nous ont montré les faits étudiés plus haut. C'est pourquoi nous nous abstenons de prendre parti soit pour la conception criticiste, soit pour la conception positiviste.

L'un des principaux mérites de l'étude de Marion a été de montrer non seulement comment la solidarité limite la liberté[1], mais aussi comment l'être libre échappe, surtout à des heures critiques, à l'étreinte de la société. « La solidarité ne se fait pas sentir à nous d'une manière constante et uniforme tout le long de notre vie[2]. D'abord très étroite et presque identique à la nécessité, dans l'âge où nous ne sommes encore des personnes morales qu'en puissance, un moment vient

[1] Marion, p. 307 : « Car ce qui est libre au fond de nous est toujours solidaire de tout ce qui compose notre individualité; et ce qui est libre dans nos intentions est solidaire de tout ce que nous éprouvons en telle situation, à tel moment. Le fond même de notre être est ainsi sous la dépendance du milieu social.

[2] Marion, p. 145.

où elle se desserre pour ainsi dire, nous étreint moins et nous laisse plus de jeu. Il n'y a que quelques malheureux, condamnés en quelque sorte à ne point sortir de l'enfance, pour qui ce moment ne vient jamais. » Entre l'âge où nous n'avons presque pas encore de volonté personnelle et l'âge où nous n'en avons plus, s'écoule une longue période pendant laquelle nous sommes portés à affirmer notre indépendance, ne serait-ce que pour éprouver la joie que procure cette affirmation virile. La crise de la puberté, le choix d'une carrière, le mariage[1], les principaux changements d'orientation dans la vie domestique, politique, commerciale, privée ou publique, sont autant d'occasions pour l'individu de rompre avec le milieu qui le tenait en tutelle et de devenir lui-même, en partie du moins, l'arbitre de sa propre destinée.

D'autre part, nous n'avons tant insisté sur la nature de la société, — et sur l'influence exercée non seulement par tous sur chacun, mais aussi par chacun sur tous les autres membres de la même collectivité, — qu'afin de mieux mettre en lumière la part que l'individu prend à l'évolution sociale, à la perpétuelle modification totale dont il subit ensuite les effets. « L'opinion, le sentiment public, la coutume ; en un mot, la moralité moyenne du groupe ne sont, à tout prendre, que le produit de jugements, de sentiments et de volitions individuelles ; autrement dit, la résultante à un moment donné d'une multitude d'initiatives personnelles[2]. *Or la résultante n'est constante que si les composantes le sont. Qu'un changement d'énergie ou de direction survienne*

[1] Voir Marion, pp. 156-159.
[2] *Id.*, p. 312.

dans un nombre suffisant de volontés, la moralité moyenne changera. C'est donc en vain que le niveau général menace de s'imposer à tous, si chacun peut quelque chose pour relever ce niveau ou l'abaisser... Il ne tient qu'aux bonnes volontés de faire servir au triomphe du bien le mécanisme de la solidarité sociale. »

61. Pour servir la cause du progrès, il importe donc que chacun s'efforce non seulement de conserver, mais d'accroître sa liberté; s'efforce de devenir non seulement un élément du tout social, mais encore un facteur volontaire d'une organisation supérieure. Peut-on redouter que cet effort « d'individualisation » soit nuisible à la cohésion sociale? Sans doute, plus les individus affirment leur indépendance, plus ils critiquent librement les prescriptions de la morale traditionnelle, moins il est aisé de trouver un terrain d'entente, et de constituer une conscience commune. Auguste Comte a signalé avec raison les inconvénients de la critique philosophique, qui commence par être négative et qui, propre à détruire « l'unité morale » due à de fortes croyances communes, est inapte à donner aux esprits un moyen de s'accorder sur des affirmations positives. « Un défaut, » comme le dit M. Marcel Bernès[1], « de la pensée réfléchie est d'être aisément raide et tranchante; dès que nous apercevons une parcelle de la vérité, nous y attachons tant de prix, que ce fragment devient à nos yeux la vérité même, et que nous ne cherchons plus au delà, que nous nous refusons à voir autre chose. Née dans l'esprit de l'individu, la pensée morale, si elle sort de lui, commence par adapter les

[1] Bernès, 2, p. 43.

hommes et les choses à sa mesure ; et comme en divers esprits elle peut se faire de façons différentes, ainsi se forment des théories contraires, qui nous montrent la voie du salut dans des directions opposées. » Ainsi naît l'anarchie morale, l'absence de solidarité sociale dans les sentiments et les pensées qui dirigent l'action ou servent à juger la conduite. L'effet immédiat de la libre réflexion morale, de la revendication par l'individu du droit de juger à sa guise et d'adopter ou de refuser les directions que la société lui offre, c'est la « crise morale » dont souffrent tant de gens, tant « d'esprits qui, devant la décomposition des idées et l'individualisme croissant, favorisés par les progrès de l'analyse, sont pris de peur, demandent qu'on s'en tienne aux conventions et aux rites du passé, supplient qu'on impose à la pensée des sacrifices et qu'on ne la laisse pas s'essayer librement à la solution des problèmes moraux[1] ».

Il serait vain de demander à l'homme qui a pris conscience de sa valeur, de son aptitude à juger et à se diriger lui-même, qui se proclame l'égal de son semblable quand il s'agit d'apprécier la valeur morale d'un acte, de renoncer à sa liberté afin de favoriser l'établissement d'une sorte « d'unité morale » qui ressemblerait par trop à celle des sociétés primitives à peine sorties de la solidarité grégaire. La contrainte sociale que doivent subir des êtres qui n'ont encore qu'un petit nombre de croyances communes, et qui n'osent pas courir le risque de la réprobation générale en émettant des idées nouvelles; cette contrainte qui va jusqu'à

[1] Marcel Bernès, 2, p. 44. Voir G. Richard.

l'exigence sous peine de mort ou de bannissement, d'extermination ou d'excommunication, est inconcevable dans nos sociétés civilisées, où la spécialisation des aptitudes a entraîné la diversité des opinions et a accoutumé les esprits à rechercher plutôt la conciliation que l'identité foncière des conceptions et des sentiments. La liberté de conscience est une des conquêtes inaliénables de la civilisation sur la solidarité ancienne.

Bien plus, l'individu a le devoir d'affirmer sa pensée, de défendre sa croyance personnelle; car, s'il ne le fait point, il subordonne les intérêts de la vérité, de la raison, à des intérêts personnels dont la sauvegarde lui paraît exiger la prudence, l'abstention; il agit de telle façon que si tous faisaient de même, le progrès des idées et des sentiments collectifs serait arrêté, et chacun souffrirait de plus en plus des obstacles mis par une « conscience collective » figée à l'inévitable développement mental et moral des individus; que nul, par conséquent, ne pourrait plus avoir aucun sentiment de respect pour ces croyances ou idées communes, auxquelles chacun sacrifierait l'expression des siennes propres. La paix sociale, la solidarité, ne sauraient exiger tant d'absurdité. Au contraire, puisque la solidarité la plus haute suppose la coopération volontaire, elle exige que tous collaborent chacun à son point de vue, chacun par un apport bien personnel, à un résultat unique dont il faudra ensuite chasser la contradiction.

62. Il faut donc dénoncer comme immorale la solidarité des hommes qui, soit qu'ils forment une association permanente, soit qu'ils ne constituent qu'un groupe social temporaire, prétendent imposer à l'individu, au nom de l'intérêt supérieur de la collectivité, un dogme

commun, une croyance, une idée, que les volontés individuelles se refuseraient à admettre si elles étaient libres.

D'ordinaire, la liberté de penser, de juger, est beaucoup moins mise en cause par la solidarité sociale que la liberté de parler et d'agir selon sa propre pensée, son propre sentiment. La solidarité grégaire est foncièrement inhibitrice de tout mouvement qui n'est pas conforme au mouvement d'ensemble : les hordes, les foules, réagissent avec passion contre l'individu assez audacieux pour s'affranchir de la tyrannie collective. L'immoralité des foules et des assemblées, qui ressemblent aux foules, est indéniable : autant de fois la contrainte sociale s'exerce pour réprimer une tentative d'indépendance, autant de fois la dignité, le droit de l'être moral, sont méconnus. On ne saurait trop énergiquement stigmatiser à ce sujet les mœurs démagogiques, qui, de tout temps sans doute, ont permis à la populace de commettre sans regret les plus odieux attentats contre la liberté individuelle, en prétextant d'une solidarité méconnue ou rigoureusement exigible. La collectivité n'a pas le droit d'imposer à l'individu la méconnaissance d'une véritable obligation morale, quand elle ne peut opposer au devoir que l'utilité commune : un syndicat ne peut pas moralement exiger de l'ouvrier l'oubli de ses devoirs de famille ou de ses obligations patriotiques pour obtenir, par la force que donne une entière cohésion de la masse, un simple avantage politique ou économique. La solidarité sociale a trop souvent pour fin ce qu'on appelle « l'intérêt général », et qui n'est le plus souvent que la satisfaction d'appétits collectifs, de désirs plus ou moins légitimes de gain, de

bien-être, de loisir[1]. Or, s'il est moralement obligatoire de travailler à l'organisation sociale, il ne saurait l'être de collaborer en toutes circonstances au succès d'un

[1] La plupart des sociologues ont attribué la solidarité croissante des hommes civilisés à une substitution progressive des *intérêts communs* aux *intérêts privés*. M. Ratzenhofer s'est efforcé de montrer le rôle prépondérant dans l'évolution sociale des « intérêts » individuels devenant collectifs, de leur conflit et de leur accord. M. W. Small, qui adopte les vues de MM. Ratzenhofer et Lester Ward, admet six grandes classes d'*intérêts* individuels ou sociaux (p. 444), correspondant aux besoins ou désirs de santé, richesse, sociabilité, savoir, beauté, rectitude. A ces intérêts correspondent à leur tour les principaux « biens » ou fins de la vie individuelle ou collective. Les moyens propres à satisfaire les désirs deviennent communs à la plupart des hommes; mais cette « généralisation des moyens » ou *Kultur* importe moins que la « généralisation des fins » ou « civilisation » qui permet la conciliation des intérêts, le passage de la lutte ou de l'individualisme égoïste à la solidarité (p. 346). Le « problème social » est donc, comme l'a vu M. Ludwig Stein, « la mise en harmonie des intérêts individuels et génériques, » « l'établissement d'un équilibre d'intérêts entre les besoins personnels légitimes et les intérêts de la nation d'abord, puis de l'humanité, fréquemment en conflit avec ceux des individus. » Il s'agit d'assurer « la subordination consciente des intérêts qui restent purement individuels [les fins ne pouvant pas être généralisées ou mises en harmonie avec d'autres également particulières], à ceux d'un groupe plus étendu. » (*Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie,* Stuttgard, Enke, 1903, 2e édit., p. 466.) Pour réaliser cette subordination, les sociologues contemporains sont, comme Stuart Mill lui-même, obligés d'avoir recours à des « forces sociales » capables d'exercer une contrainte sur l'individu. M. Stein montre la nécessité (*Ibid.,* p. 496) d'une « socialisation du droit, de la religion, de l'art, de l'éducation, de la science » pour fournir des « impératifs » favorables à la solidarité et à l'harmonie sociale. L'*obligation morale* réapparaît ainsi comme l'antagoniste indispensable des appétits individuels opposés à la considération de *tous* les intérêts proprement humains (intellectuels ou esthétiques aussi bien que matériels) et à la poursuite de fins convenables pour des êtres raisonnables et solidaires.

agrégat ordinairement rival d'un autre et qui ne cherche que son triomphe, sans souci de la justice ou du progrès humain.

63. Pourquoi l'individu se sacrifierait-il, pourquoi sacrifierait-il les siens, ses droits et sa dignité, à « l'utilité sociale » que nul ne peut définir avec précision, que l'on peut concevoir de bien des façons différentes, et dont on ne saurait certes dire qu'elle est mieux comprise par la multitude que par l'élite, infime minorité? Dans tous les cas de conflit entre les exigences de la collectivité et le devoir tel que le conçoit un individu, ce ne peut donc pas être la solidarité qui l'emporte nécessairement : le véritable juge est l'individu se déterminant « selon sa conscience », c'est-à-dire selon une droite raison, exempte de servitude ou de complaisance à l'égard des passions. Il serait vraiment trop aisé, pour les natures indolentes, pour les indifférents sceptiques ou blasés, de subir la domination de la multitude amorphe ou même de la collectivité organisée, et cela sans résistance aucune, avec le secret désir de se retrancher au plus vite derrière la responsabilité commune ou l'irresponsabilité collective. Il y a parfois de l'héroïsme à savoir faire son devoir en tenant tête aux forces sociales les plus redoutables dominées par la cupidité, le désir de vengeance ou toute autre passion collective; mais cet héroïsme seul sied à l'homme vertueux.

Il n'est pas de « raison d'État », d'intérêt supérieur, d'une collectivité quelconque, qui puisse obliger un homme à faire le sacrifice de sa dignité morale pour devenir l'instrument passif et irresponsable de l'association à laquelle il « appartient », car il ne lui appartient pas entièrement. Il est toujours libre de quitter l'agrégat

social dans lequel une solidarité immorale tend à prévaloir. Sans doute, nous ne pouvons pas impunément passer, volontairement ou involontairement, par un milieu social qui subit tant soit peu notre influence et qui laisse sur nous une impression, aussi faible soit elle : nous portons la marque des liens qui ont pesé sur nous, et ceux qui ont vécu avec nous-mêmes un court laps de temps peuvent nous reprocher soit d'avoir contribué à leur chute morale, soit de n'avoir pas fait assez d'efforts pour l'empêcher. Peut-être pourrions-nous parfois resserrer encore les liens qui nous unissent à des personnes dont nous sentons la faiblesse ou l'immoralité et nous unir plus intimement à elles pour travailler plus efficacement à leur relèvement. Il est vraisemblable que le devoir d'un fils, d'un frère, est de ne pas rompre la solidarité familiale même quand son père, sa mère, ses frères et ses sœurs sont tombés malgré lui dans l'immoralité. Et c'est l'un des beaux côtés de l'ardeur évangélique que ce dévouement de l'être vertueux qui vit au milieu d'êtres moralement déchus pour les ramener avec lui, si possible, à un degré supérieur de dignité humaine. Mais le sauvetage émouvant de toute une collectivité par un seul homme courageux jusqu'à l'héroïsme est particulièrement périlleux. Du moins faut-il qu'il soit tenté avec une entière liberté et inspiré par un sentiment charitable qui dépasse de beaucoup les exigences normales de la solidarité sociale. En fait, l'héroïsme du sauveteur est ordinairement vain. Dans la pratique, la redoutable « contagion morale » peut faire craindre pour lui-même à l'individu bienfaisant la solidarité qu'il eût souhaité profitable aux autres, mais qu'il ne saurait vouloir funeste à lui-même : on évitera

donc généralement avec raison de demeurer solidaire d'êtres vicieux ou intempérants, passionnés ou sans volonté. Nul ne saurait être contraint moralement de rester dans un état de mutuelle dépendance avec des êtres dont il désapprouve les principes de conduite.

On est parfois obligé de faire à la bonne entente, à la solidarité sociale, le sacrifice d'avantages personnels ou de préférences, ou même d'une certaine indépendance qui n'est pas tout à fait celle dont a besoin l'être moral. La vie de famille, la vie en société même, deviendraient impossibles si chacun ne s'employait de son mieux à éviter les conflits de volontés individuelles. La politesse est faite en partie d'une renonciation de chacun à des droits, sans grande importance d'ailleurs; la tolérance suppose une bienveillance à l'égard d'autrui, telle que l'on ne se refuse pas à l'examen d'idées qui paraissent fausses et que l'on n'engage pas à tout propos des discussions pour combattre les jugements de ses semblables. Mais le léger sacrifice que l'on fait ainsi n'est pas imposé; s'il est moralement exigible, c'est qu'il est de notre devoir en général, étant données l'incertitude de nos droits et notre tendance à en exagérer la portée, d'accorder à autrui plus que nous ne nous accorderions à nous-mêmes, d'être indulgents surtout pour nos semblables et de remplir nos obligations sociales autant que le permet le souci légitime de conserver les droits et la liberté nécessaires à l'accomplissement de tous nos devoirs. Le sacrifice véritable, celui qui nous prive vraiment de ce qui est indispensable à notre pleine existence d'êtres raisonnables, n'est nullement imposé par une solidarité morale. « Le sacrifice n'est pas la solidarité; il n'y a pas de solidarité [morale]

sans individualités puissantes, » dit avec raison M. Payot[1].

64. Nous avons vu comment l'évolution sociale amène une diversité croissante d'éléments à se réunir en un tout harmonieux; et nous avons pu constater la supériorité d'une organisation collective à la base de laquelle se trouve la « spécialisation » individuelle, la division du travail, sur l'unité sociale du clan homogène ou de l'agrégat peu différencié. M. Durkheim a fort justement insisté sur la valeur morale de ce qu'il appelle la « solidarité organique », par opposition à la « solidarité mécanique » primitive. Il importe, pour que le tout présente une cohésion croissante, que chaque individu s'attache à la collectivité précisément à cause de sa spécialisation qui, si elle le rend utile aux autres, lui rend indispensable le concours d'autrui. « Là où les fonctions sont languissantes, elles se coordonnent mal entre elles et sentent incomplètement leur mutuelle dépendance. Tout accroissement de l'activité fonctionnelle détermine un accroissement de solidarité[2]. » Il faut donc cesser d'opposer la solidarité sociale à la liberté individuelle, et surtout de croire que l'une ne pourra pas subsister sans que l'autre soit restreinte ou affaiblie. Pour que les individus se spécialisent utilement, pour qu'ils acquièrent chacun dans son domaine une valeur qui accroît la valeur de l'ensemble et rend plus sensible à tous le lien social, il faut que leur initiative soit encouragée au lieu d'être arrêtée par la contrainte sociale; il leur faut de la liberté. Une société n'est pas une machine dont le constructeur a disposé

[1] J. Payot, p. 108.
[2] Durkheim, 1, p. 438.

tous les rouages de façon à produire par la juxtaposition et l'engrenage le meilleur travail d'ensemble; on ne « fabrique » pas une société, on ne divise pas le travail artificiellement, et l'on n'engendre pas en temps voulu les aptitudes requises. L'organisation sociale est le résultat naturel de l'accord spontané d'abord, puis volontaire, d'individus dont les aptitudes sont nées séparément, ont d'ordinaire grandi accidentellement, sans plan d'ensemble préconçu. Le progrès en spécialisation dépend des réserves inconnues du sujet lui-même, bien qu'elles soient amassées en lui, et qu'un travail inconscient utilise, selon le génie propre, le caractère particulier du sujet. En détruisant la liberté, on détruirait l'initiative, on empêcherait l'innovation, on porterait atteinte à la solidarité.

Puisque la solidarité sociale est la source de tout pouvoir capable de s'imposer aux individus, c'est à elle qu'il faut demander les moyens de faire respecter par tous l'indispensable liberté. Tout d'abord les diverses « consciences collectives » doivent pouvoir opposer aux tendances malsaines de la masse, toujours portée à opprimer l'individu, des tendances de plus en plus marquées au respect de la conscience individuelle et à l'estime de chacun dans la mesure même où il se montre original, novateur. Plus les êtres raisonnables trouveront aisément dans la réflexion personnelle les premiers fondements de leur conduite, plus ils seront portés à la tolérance mutuelle, et plus la conscience collective les détournera d'une solidarité imposée, brutale, tyrannique. Mais la pensée et les sentiments communs trouvent de plus en plus leur expression stable dans les lois civiles ou dans les règlements qui fixent comme par un

contrat général les rapports des divers membres de chaque association. C'est dans les lois et règlements, sanctionnés par la force sociale née de la cohésion et de la mutuelle dépendance des individus, que doivent se trouver les plus efficaces garanties de la liberté. Le Pouvoir, — qui, en s'organisant, s'oppose de plus en plus à la multitude inconstante et passionnée, confiante à l'excès ou lâche jusqu'au complet abandon d'elle-même à la tyrannie de quelques-uns, — trouve sa justification morale dans le beau rôle d'émanation de la solidarité sociale protectrice de l'indépendance des individus[1]. Toute loi, tout pouvoir doit avoir pour fin l'accroissement simultané de l'harmonie et de la liberté, de la division du travail et de la spécialisation, de l'ordre et de l'initiative privée, de la mutuelle dépendance librement acceptée.

La solidarité conjugale n'est plus fondée sur la violence ou sur la contrainte exercée par deux familles sur les futurs époux : la loi lui donne pour fondement le libre consentement des deux parties. La solidarité familiale n'est plus fondée sur l'autorité du chef, jadis sans limites dans l'agrégat domestique : la loi assure la protection des enfants, donne l'indépendance aux majeurs, étend sans cesse les droits de la femme. La solidarité politique dans la cité ou dans la nation ne repose plus sur la subordination des castes ou des classes ouvrières aux classes privilégiées, ou bien sur l'autorité soit du monarque, soit d'une aristocratie maintenant l'ordre

[1] Comme le dit M. Gaston Richard, p. 465, « la conscience éthique de la société diffère profondément de la simple conscience de l'existence collective. On pourrait aller jusqu'à dire que l'une est l'antithèse de l'autre. »

par la force, l'unité par la contrainte, la cohésion par l'uniformité des croyances imposées, de l'éducation donnée : la loi assure à chacun la protection de tous contre les abus de pouvoir et limite l'autorité de chaque fonctionnaire de l'État, afin d'empêcher qu'au nom de la collectivité les individus soient lésés ou opprimés. L'ancienne solidarité professionnelle a été détruite parce qu'elle ne respectait pas la liberté; les syndicats professionnels sont, en principe du moins, des associations dans lesquelles on ne saurait être contraint d'entrer ou de rester : la loi prescrit la protection de l'individu dans tous les cas où la solidarité ouvrière viendrait tenter de nuire à l'indépendance du travailleur. La solidarité religieuse enfin a depuis longtemps, dans les pays civilisés, cessé d'être obligatoire et d'exercer sur l'homme, non seulement en tant que croyant, mais encore en tant qu'élément politique ou économique, une contrainte attentative à la liberté. Nul n'est obligé d'entrer dans une association religieuse, et des peines sont prévues contre quiconque mettrait obstacle à la libre manifestation de croyances philosophiques ou métaphysiques. Toutes ces garanties sont d'autant moins illusoires que le Pouvoir est plus fort, ce qui suppose une concentration sociale plus énergique. La cause de la liberté ne saurait être mieux défendue que par des agrégats sociaux assez puissants pour détruire la tyrannie des collectivités de moindre importance contenues en leur sein. Contre le despotisme de la famille, de la corporation, de la cité, de la communauté, de la secte, la nation entière, dans la force irrésistible que lui donne son unité, ne saurait être invoquée en vain par l'un de ses éléments, s'ils sont vraiment tous solidaires.

En fait cependant, la loi commune est l'œuvre d'une majorité qui impose ses décisions à une minorité parfois considérable quant à sa puissance numérique et quant à sa valeur morale. Dans la nation, il n'y aurait donc de liberté dans la solidarité que pour ceux qui font partie de la majorité. Comment justifier moralement la servitude de la minorité? M. Fournière l'a tenté[1]; du moment où l'État « pourvoit à la liberté de la majorité et de la minorité, car son décret n'excepte aucun des individus dont se compose la société », il use d'un droit légitime en contraignant tous les individus qui composent la nation à vivre solidairement dans l'obéissance à la loi commune. Si l'on ne peut pas contraindre un homme à vivre sous la dépendance d'autres hommes ou d'un pouvoir collectif, ou peut le libérer sous son consentement, à la condition qu'on ne l'empêche point de se mettre sous la tutelle d'autrui s'il trouve préférable de vivre en tutelle. C'est sans doute un fait surprenant que celui d'une puissance naturelle qui n'use pas de sa prépondérance pour étendre son empire, et qui met tout son honneur à rompre les chaînes que portent encore les individus pour les convier à une solidarité d'êtres libres. Mais c'est ce qui fait l'incomparable prestige du « libéralisme », dans le sens le plus large du mot[2]. S'emparer du pouvoir pour supprimer la solidarité par la contrainte et substituer à la solidarité étroite une interdépendance à la fois plus

[1] FOURNIÈRE, p. 164.
[2] M. BOUGLÉ, II, p. 275, « entend par libéralisme non le classique laisser-faire qui permet aux fils d'une même nation de s'écraser les uns les autres, mais un effort pour y organiser enfin la vie économique elle-même, de telle façon qu'aucune personne ne puisse y être traitée en chose. »

étendue, plus consciente et plus librement acceptée, c'est faire œuvre morale.

C'est en outre contribuer avec le plus d'efficacité possible à la réalisation de ce que nous avons déjà appelé « l'unité morale ». Après la ruine de l'identité foncière des croyances et des sentiments (notamment des sentiments religieux), après celle de l'unité d'obédience, il ne reste plus à chercher l'accord de tous que dans l'effort pour la découverte des principes d'action acceptables pour tous : l'union dans la recherche d'un Idéal commun est assurément plus féconde que la paix sociale dans l'obéissance ou la résignation. L'accord des bonnes volontés, non plus dans la sphère restreinte d'une association, mais dans une sphère élargie de plus en plus jusqu'à envelopper les plus grands agrégats sociaux connus et leur donner une « âme » commune, serait l'effet du libéralisme triomphant.

CHAPITRE III

COMMUNISME, COLLECTIVISME ET SOLIDARITÉ SOCIALE

65. La solidarité communiste. — 66. La solidarité collectiviste. — 67. L'interventionnisme contre l'indifférentisme. — 68. Solidarité utilitaire et solidarité humanitaire.

65. La formule : « Chacun pour tous, » qui à certains égards peut être considérée comme celle de la solidarité sociale, semble de nature à justifier une tentative d'organisation communiste de la société. Si tous les membres d'un agrégat doivent tendre à avoir une « conscience commune », une « âme collective », pourquoi ne tendraient-ils pas à tout mettre en commun, les biens matériels comme les biens spirituels? L'ensemble des connaissances scientifiques, des idées de toutes sortes, des inventions, ne constitue-t-il pas un capital, le plus précieux de tous, qu'aucun être ne saurait s'approprier à l'exclusion des autres? Pourquoi le « capital-argent » n'aurait-il pas le même sort que le « capital-invention »? ou, s'il est vrai que l'argent n'aurait plus aucune signification, ne serait plus d'aucune utilité dans la société communiste, pourquoi tous les biens ne formeraient-ils pas une source unique de subsistance et de jouissances, à laquelle chacun pourrait puiser librement? Personne ne songerait à abuser de

la liberté accordée à tous, puisque l'accumulation serait impossible au profit d'un individu ou de quelques individus, et que, le luxe des uns entraînant celui des autres, tous se verraient contraints de travailler davantage pour répondre à des exigences plus grandes, si tous ne consentaient à la modération. « La maxime : Tout est commun entre amis, » ne fut-elle pas la maxime favorite des Pythagoriciens, et l'humanité civilisée ne fut-elle pas toujours hantée par la vision d'une sorte d'Éden duquel seraient bannies toute rivalité, toute jalousie, toute inégalité au point de vue de la fortune ? Et à mesure que croît la spécialisation des individus, ne peut-on pas admettre que, chacun recherchant sa satisfaction dans un bien différent de celui que convoite son voisin, tous les hommes d'un même agrégat pourront s'entendre pour disposer, chacun à sa convenance, de la multitude des produits divers de l'industrie humaine ? La puissance sans cesse accrue de l'être raisonnable serait encore bien plus grande, semble-t-il, si tous les hommes coopéraient librement, sans concurrence et sans annihilation réciproque d'énergies, à l'accroissement du bien-être matériel, de la valeur intellectuelle de l'ensemble : un petit effort individuel multiplié par un nombre considérable de coopérateurs, tous intéressés à une production intense, peut contribuer à donner pleine satisfaction à tous les besoins et même aux désirs des êtres les plus raffinés ou les plus grossiers. La vie en commun est celle qui donne à la fois le plus de jouissances et le plus de loisirs, celle qui exige le moins de sacrifices individuels parce qu'elle est la plus féconde de toutes, celle qui assure le plus de liberté dans la solidarité, parce qu'elle permet à chacun de produire

à sa guise et de bénéficier à sa convenance du travail d'autrui.

« Les sociétés fondées sur l'individualisme, dit Kropotkine[1], sont continuellement forcées de marcher vers le communisme... Les musées, les bibliothèques libres, les écoles gratuites, les repas communs des enfants, les parcs et les jardins ouverts à tous, de l'eau envoyée à domicile avec tendance générale à ne pas tenir compte de la quantité consommée, autant d'institutions fondées sur le principe : « Prenez ce qu'il vous faut. » La production reposera sur un libre contrat d'association et de coopération : « Nous sommes prêts à vous garantir la jouissance de nos maisons, magasins, rues, moyens de transport, écoles, musées, etc., à la condition que de vingt à quarante-cinq ou cinquante ans, vous consacriez vous-même quatre ou cinq heures par jour à l'un des travaux reconnus nécessaires pour vivre. Choisissez vous-même, quand il vous plaira, les groupes dont vous voudrez faire partie, ou constituez en un nouveau, pourvu qu'il se charge de produire le nécessaire. Et pour le reste du temps, groupez-vous avec qui vous voudrez, en vue de n'importe quelle récréation, d'art ou de science, à votre goût[2]. » L'anarchisme communiste n'admet aucune contrainte en vue du maintien de la solidarité ou de la constitution d'agrégats sociaux. S'il est des hommes qui refusent de coopérer, « qu'ils aillent chercher ailleurs, de par le monde, d'autres conditions, ou bien qu'ils trouvent des adhérents et constituent avec eux d'autres groupes qui s'organisent sur de nouveaux fondements, » à

[1] Kropotkine, 2, p. 45.
[2] *Id.*, 2, p. 204.

moins qu'ils ne consentent à être traités comme des infirmes et nourris par la communauté charitable. Quelle que soit d'ailleurs la solution communiste proposée, elle s'inspire de cette pensée de Proudhon : « La cessation de tous les antagonismes sociaux, l'harmonie de tous les intérêts, l'universalité du bien-être, la souveraineté de la raison, la liberté et l'égalité absolue de l'homme et du citoyen[1]. » La révolution que souhaitent les communistes ne ferait que détruire l'égoïsme, la lutte des individus les uns contre les autres et la tyrannie de l'État au profit de quelques-uns. « La solidarité qui se manifeste déjà chez les animaux est un sentiment aussi profondément implanté dans le cœur des hommes que l'égoïsme, et, dès que l'état social sera amendé, dès que la tyrannie de l'État et de la loi sera brisée et l'individu affranchi de tous les liens pesants et avilissants dont il est chargé, elle s'épanouira magnifiquement et fera régner dans l'univers régénéré la justice et la félicité[2]. »

On ne peut qu'admirer l'optimisme des théoriciens de la solidarité anarchiste. Non seulement ils croient à la bonté foncière de l'homme, mais encore ils semblent supposer qu'un mouvement révolutionnaire pourra transformer la société humaine au point de remplacer la formule de Hobbes : *Homo homini lupus*, soudain, par la formule de Spinoza : *Homo homini deus*. Toutefois on ne saurait dénier une valeur morale à l'idéal communiste s'il n'était qu'utopique, réalisable seulement dans des conditions exceptionnelles de bonne volonté universelle. Ne devons-nous pas précisément proposer une

[1] Proudhon, p. 259.
[2] Basch, p. 254, d'après Kropotkine, 1, p. 15 à 26. Cf. *l'Entr'aide*.

fin commune aux bonnes volontés sous la dénomination d'Idéal moral, c'est-à-dire de Bien suprême, rendu inaccessible à l'humanité par son élévation même? Mais encore faut-il que la fin proposée convienne à la nature des êtres réels et non à celle d'êtres imaginaires, que l'on puisse s'en rapprocher progressivement grâce à une évolution sociale et individuelle rendue possible par l'évolution antérieure. Nous n'avons pas à tracer une ligne de conduite pour des dieux ou des êtres supérieurs, bons et généreux, aimants et désintéressés comme ne le sont pas les hommes en général. Nous n'avons pas davantage à décréter, sans nous inquiéter des conditions sociales actuelles et passées, des résistances inévitables, des survivances que l'on ne saurait négliger, l'apparition d'un état social que rien ne prépare et qu'appellent seuls de leurs vœux quelques théoriciens dans leurs spéculations aventureuses. La solidarité sociale, telle que la comporte le communisme anarchique, est-elle donc moralement acceptable?

Sans doute, l'égoïsme n'est pas plus naturel à l'homme que l'altruisme[1]. A côté des tendances à la conservation de soi-même qui déterminent la lutte pour l'existence, on constate déjà chez les animaux des sentiments de sympathie qui font sortir l'être de lui-même, le font s'intéresser à ses semblables, substituent à l'intérêt particulier l'intérêt commun et à l'isolement

[1] Cette idée est amplement développée, avec nombre de faits à l'appui, par Pierre Kropotkine dans *l'Entr'aide* (Paris, Hachette, 1906). Nous avons seulement reproché (*Rev. phil.*, 1907) à cette étude de n'avoir pas, et de parti pris, montré les mauvais côtés de la solidarité sociale après en avoir montré la grandeur et le développement naturel (notamment dans les communautés paysannes du moyen âge à nos jours).

la solidarité grégaire. Chez l'homme, la générosité de l'être qui sent en lui-même, selon l'expression de Guyau, un « trop-plein de vitalité », apparaît en bien des circonstances et entraîne l'oubli de soi, l'abnégation, le sacrifice. L'être que nous sommes sent assurément, en bien des circonstances, la poussée de sa nature sociale; produit du milieu, parfois l'action isolée, le calcul intéressé, le vil égoïsme lui répugnent, parce qu'il sent la contradiction interne de la sociabilité naturelle et des sentiments antisociaux. Est-ce à dire que l'égoïsme développé par la réflexion incomplète sur soi-même, par les sophismes de la passion, ne l'emporte pas très souvent sur l'altruisme et n'impose pas silence au désir de solidarité? D'ailleurs ce désir, pour devenir rationnel et par conséquent universel, pour pouvoir s'imposer moralement et en fait à tous les hommes, doit devenir un besoin de coordination sociale, de systématisation, d'organisation collective. Or le communisme anarchiste répudie le plus possible l'organisation sociale qui tend naturellement à établir un pouvoir moral, celui de la « conscience collective » ou de l'administration, du gouvernement, de l'État, au-dessus des individus, ne serait-ce que pour le maintien de la cohésion qui, une fois voulue, ne saurait rester à la merci des caprices individuels.

Le communisme repose sur le sentiment. Mais si l'on n'admet pas d'autre principe d'action individuelle ou collective que le sentiment, quelle garantie a-t-on que les sentiments égoïstes, violents, antisociaux, ne triompheront point de nouveau? Il faut une sanction rationnelle au sentiment le plus généreux, le plus louable. A des êtres raisonnables, il faut fournir des

raisons de rester en société, de respecter les principes de l'association, d'observer le contrat fondamental. Il faut aussi opposer la raison aux tendances qui porteraient une collectivité à entrer en lutte avec une autre ou simplement à se désintéresser de son sort. On ne saurait oublier que, des passions ou appétitions humaines, les unes portent à la vie en commun, mais les autres sont contraires à la sociabilité : c'est pourquoi, au-dessus même des impulsions les plus altruistes, les plus généreuses, on a depuis longtemps appris à placer la justice, c'est-à-dire le respect rationnel des droits de chacun. Dans la société communiste, l'individu a toutes les libertés, mais aucune ne lui est suffisamment garantie, car elles dépendent toutes du bon vouloir, des tendances pacifiques d'autrui; l'individu a toutes sortes de droits, mais aucun de ses droits n'est défini, et il n'est rien pour le faire respecter; tout est commun, mais la jouissance des biens collectifs est à la merci de l'arbitraire individuel, du caprice de dilapidateurs.

Comme dans les familles, dans la communauté il est des « enfants prodigues » qui font souffrir les autres membres de l'agrégat de leur folle consommation, de leur « gaspillage ». Tout devient aléatoire dans une société où tout est livré au jeu hasardeux des appétits, des inclinations, des sentiments.

La nature humaine reprendrait vite ses droits, si jamais société semblable à celle que rêvent les libertaires communistes venait à être réalisée : l'être raisonnable demanderait que lui soient reconnues des facultés déterminées d'agir ou d'user à sa guise de biens qui lui reviennent en propre. L'idée de justice a trop pro-

fondément pénétré dans l'âme des individus et jusque dans les consciences collectives, pour qu'on la néglige désormais et que soudain on lui enlève ses moyens de réalisation : les droits de plus en plus précis reconnus aux individus. Mais, si l'on admet des droits, on admet aussi des devoirs nettement déterminés, et l'on admet encore que l'on soit obligé à l'accomplissement de certains devoirs, au respect de certains droits. Le contrat sur lequel Kropotkine fait reposer l'association des libertaires proclame lui-même le droit, pour tous ceux qui se verront lésés par le manquement à sa promesse de l'un des contractants, de lui refuser ce qu'ils ne lui accordaient que conditionnellement.

Nous avons reconnu plus haut le développement continu du droit contractuel dans les sociétés civilisées : ce n'est donc pas pour refuser, en face des libertaires, d'accepter leur principe de la libre association, de la coopération volontaire, que nous critiquons l'absence, dans la société qu'ils rêvent, d'organisation capable de contraindre au respect des droits et des engagements. C'est au contraire pour rendre efficace le régime du libre contrat, pour apporter une sorte de validité à ce régime fondé sur le sentiment altruiste et l'esprit de solidarité, que nous croyons indispensable de superposer aux effets de la bonne volonté les effets d'une organisation juridique, rendue de plus en plus nécessaire par l'évolution sociale. Nous dirons, avec M. Tanon[1], que le droit sous sa forme la plus moderne a précisément « pour but d'assurer tout ensemble la coexistence des hommes vivant en société et leur coopération » ; car « la coopé-

[1] Tanon, p. 65 et p. 74.

ration est la condition essentielle de toute société ». Et ce droit répond à une nécessité, à une exigence de la « conscience collective » devenue progressivement « une conscience juridique » ou « un esprit national appliqué aux questions de morale et de justice ».

Séparez la solidarité de la justice, et l'échange des services donnera bien vite lieu à de la jalousie, à des récriminations de la part de ceux qui se croiront lésés parce que leur avidité sera peut-être trop grande, ou de ceux qui se croiront dupes parce qu'ils attribueront une trop haute valeur à leur apport personnel en dépréciant, même de bonne foi, celui des autres. Il importe, au contraire, de faire pénétrer la notion de justice dans toute coopération, involontaire ou volontaire, afin qu'aucun homme ne puisse se croire devenu pour d'autres « un moyen et non une fin ». Si nous avons critiqué plus haut la théorie de la « dette sociale » et du « quasi-contrat », sur laquelle M. Léon Bourgeois prétend fonder le devoir de solidarité, nous n'en avons pas moins admis l'iniquité d'une solidarité sociale grâce à laquelle les plus forts, les plus habiles, les plus audacieux ou les moins scrupuleux bénéficieraient d'avantages que n'auraient pas les plus travailleurs, les mieux doués, les plus méritants.

66. Le collectivisme se présenterait alors à nous comme un moyen de réaliser le plus possible l'idéal de justice dans la solidarité. Ses théoriciens prétendent transférer à la collectivité organisée, et en particulier à l'État, tous les droits des individus. « Il faut substituer, dit M. Jaurès, à la domination désordonnée et abusive d'une minorité la coopération universelle des citoyens associés à la propriété commune des moyens de travail

et de liberté[1]. » L'association telle que la conçoivent les communistes libertaires est quelque chose de trop instable pour la fin à réaliser. « Il n'y a qu'une association générale et permanente qui puisse assurer le droit de tous les individus sans exception et non pas seulement des individus vivants, mais de tous ceux qui sont à naître dans la suite des générations[2]. » Toute liberté, toute propriété individuelle, tout droit privé est un don gracieux de la collectivité à chacun des éléments qui la constituent. C'est surtout au point de vue économique que le collectivisme préconise la socialisation de l'activité humaine; mais comme il fait dépendre toutes les autres fonctions sociales de la fonction économique, sa solution a une portée générale. « L'hygiène, l'éclairage, le logement, l'alimentation, l'enseignement, » toute la vie matérielle, intellectuelle et morale d'un peuple dépend de la nature « des organes sans nombre, communes, coopératives, syndicats », que l'on voudrait voir hiérarchisés ou coordonnés dans la « nation, investie du droit social et souverain de propriété[3] ». La solidarité des intérêts, celle des moyens de production et des besoins auxquels répondent ces moyens, semble devoir faire en effet de la nation une « indivisible unité sociale[4] », un corps unique, mis en branle par une seule volonté. Par une sorte de va-et-vient perpétuel, toute la vie affluerait au centre pour être répartie ensuite entre tous les éléments avec régularité et précision. Comme dans la société communiste, chacun travaillerait

[1] J. Jaurès, p. 130.
[2] *Id.*, p. 131.
[3] *Id.*, p. 147.
[4] Durand de Gros, p. 141.

pour tous, mais avec cette différence que chacun aurait une besogne déterminée; que la production, au lieu d'être « anarchique », peut-être plus encore qu'elle ne l'est sous le régime de la concurrence, serait réglée d'après les besoins de l'ensemble. Il n'y aurait nulle part ni défaut ni pléthore; la collectivité souveraine ne souffrirait aucun accaparement, aucune misère. La conception d'après laquelle la société est identique à un organisme vivant semble donc devoir triompher avec le collectivisme; la division du travail serait portée à son maximum avec les conséquences qu'elle entraîne : puissante centralisation, accroissement continu de la valeur individuelle. Les conditions essentielles de la solidarité sociale ne seraient-elles pas alors réalisées : interdépendance rigoureuse de tous les éléments, cohésion, établissement d'un pouvoir assez fort pour permettre la plus grande diversité en assurant la plus grande unité?

Il manquerait cependant quelque chose à ce système, aussi séduisant qu'il paraisse, pour réaliser une forme supérieure de solidarité sociale : la cohésion ne serait pas pleinement volontaire; elle serait imposée par la collectivité, subie par les individus sans être librement acceptée par eux. Loin d'avoir son principe dans la coopération voulue d'êtres moralement indépendants, elle reposerait sur une véritable répartition du travail social par la collectivité souveraine. Sans doute, le collectivisme prétend « assurer la plénitude et l'universalité du droit individuel », « affranchir tous les individus et leur fournir à tous des moyens de libre développement[1]; » il prétend même les faire « participer

[1] JAURÈS, p. 131.

au gouvernement économique de l'atelier, comme ils participent par le suffrage universel au gouvernement politique de la cité[1] ». Au lieu d'être « sous la direction de chefs élus par le capital », les hommes seraient sous la direction de chefs élus par eux, ou même, si l'on préfère, d'une conscience collective formée par l'apport de toutes les consciences individuelles. De même que la loi est l'expression sinon de la « volonté » commune, du moins des aspirations du plus grand nombre, de même le pouvoir organisateur à la fois de la vie économique et de la vie civile serait l'émanation de tous les êtres mettant en commun leurs aptitudes et leurs énergies, ainsi que toutes leurs exigences. Que l'on ne vienne pas dire que le collectivisme diminue le rôle de l'individu. « Qu'est-ce qui nécessite, sollicite et provoque le développement des valeurs individuelles? C'est une organisation de complication, c'est-à-dire d'association croissante, qui grandit continuellement l'individu en grandissant son rôle. Que vaut l'individu dans une société sauvage, qui représente le régime de l'individualisme parfait, en comparaison de l'individu civilisé ou même barbare? Et combien celui-ci paraîtra un jour plus inférieur encore à ceux qui vivront au sein de l'association intégrale et parfaite[2] ! » Mais si l'individu a des droits bien établis, s'il a dans la société un rang d'autant plus élevé que sa valeur économique ou sociale est plus grande; s'il contribue à l'établissement du pouvoir aussi bien économique que politique, il n'en est pas moins évident que la collectivité pèse sur lui de tout son poids : il est fait pour l'État bien plus que

[1] JAURÈS, p. 128.
[2] DURAND DE GROS, p. 133.

l'État n'est fait pour lui. S'il fait partie de cette minorité dont nous parlions plus haut à propos de la loi libératrice, minorité soumise à la puissance collective entre les mains de ceux qui constituent la majorité, comment s'affranchira-t-il de la tyrannie qui organise le travail social, répartit les obligations et les droits? Quand le pouvoir intervient pour libérer l'individu, même contre son gré, il joue un rôle moral; mais quand il intervient à tout propos pour tout réglementer, tout organiser, fixer à chacun sa tâche et délimiter à l'avance les jouissances et les initiatives permises, ce pouvoir fût-il celui de tous s'exerçant sur chacun de ceux qui ont contribué à l'établir, son rôle ne peut plus être justifié moralement. Le collectivisme contient une perpétuelle menace, sinon pour la valeur technique de l'individu, sinon pour son développement intellectuel et son bien-être matériel, du moins pour ce qui fait sa dignité morale, la spontanéité de son concours, la libre adhésion à une œuvre de solidarité sociale.

Des socialistes l'ont si bien compris, que quelques-uns, comme M. Fournière, ont soutenu une thèse radicalement opposée à ce qui constitue l'essence même du collectivisme. « Si le socialisme était une menace de tyrannie collective et d'anéantissement de la personnalité, comme le prétendent ceux qui se disent individualistes, nous devrions le repousser, quand bien même la possibilité de son application nous serait démontrée[1]. » D'après M. Fournière, le socialisme est « si foncièrement individualiste, que ses adversaires ont pu, et non toujours sans raison, l'accuser de vouloir détruire la

[1] Fournière, p. 138.

famille ». En politique, « il tend à faire de chaque citoyen un souverain, son propre souverain, de droit et de fait... Quand il propose sa solution du problème de la propriété, le socialisme n'a pas pour but d'asseoir tous les hommes autour de la même gamelle. Il faut bien reconnaître que souvent il a subordonné l'individu à la société; qu'il est tombé dans la faute grave de nier la liberté de l'individu et de *tout ramener à sa sécurité matérielle assurée par la collectivité*[1]; » mais il n'a pas « le mysticisme de l'État souverain[2], *et il ne voit en lui qu'un moyen de coopération générale aux mains des individus* ayant acquis enfin la notion de leur propre souveraineté. Partout où les individus peuvent se passer de lui pour se réaliser, le socialisme ne prétend pas leur imposer la tutelle ou l'aide publique que fournit l'État ».

67. M. Fournière passe ainsi du socialisme proprement dit à ce qu'il appelle « l'interventionnisme »[3], car il estime que l'opposition des deux théories sur la question de la propriété n'empêche pas leur conciliation. L'intervention de l'État peut être plus ou moins fréquente ou audacieuse; ce qui importe, c'est que l'État ne soit qu'un moyen de libération pour l'individu, un simple « moyen de coopération volontaire[4] »; en l'admettant, M. Fournière se rallie au principe du libéralisme, tel qu'il a été établi plus haut. Il reconnaît par là même que la solidarité sociale sous sa forme la plus élevée, loin de mener au collectivisme, nous en éloigne autant que du communisme anarchique. Elle n'implique

[1] Fournière, p. 149.
[2] Voir plus haut, p. 44 (note).
[3] Fournière, p. 159.
[4] *Id.*, p. 178.

nullement suppression de la propriété individuelle, car la coopération serait-elle plus féconde si l'individu « ne pouvait même plus songer à opposer son intérêt à celui des autres » ? N'y aurait-il pas d'autre part un grave inconvénient, pour la réelle indépendance des individus, à ce qu'ils n'aient pas chacun comme une sphère propre de biens particuliers qui lui permette d'être moins à la merci d'autrui ? Pour que la coopération soit volontaire, il faut que les conditions économiques d'existence n'exercent pas une véritable contrainte sur des êtres dénués de ressources. La propriété privée étend la liberté individuelle, accroît la dignité de l'homme, lui fait mieux sentir la nature de sa dépendance morale à l'égard de ses semblables, permet une plus grande réciprocité de services, un échange plus fréquent de bons procédés. Elle contribue à l'entente des hommes plus souvent encore qu'elle ne suscite de discordes. Si tout travailleur possédait un bien qui lui fût propre, il n'en aurait pas moins d'attachement pour le bien commun, et il aurait une raison de plus de collaborer à l'accroissement du bien-être général, à cause de la solidarité qui lui assurerait une participation aux avantages de l'ensemble. De même que se concilient l'individualisme et le socialisme, de même se concilient la propriété privée et l'intérêt général.

La solidarité sociale doit n'aboutir à aucune iniquité. Elle ne peut pas supprimer l'inégalité des hommes, en tant qu'elle est le produit naturel des circonstances diverses, des milieux variés, de l'hérédité, de l'accident aussi bien que du déterminisme physique et biologique. Elle peut cependant atténuer les effets de cette inégalité naturelle qui permet aux uns de profiter beaucoup plus

largement que les autres des avantages de la vie en commun. Nul ne saurait oublier que les moyens de succès, de bien-être, d'élévation intellectuelle et morale mis à sa disposition par la collectivité, par l' « hérédité sociale », par l'incessante communication des pensées, des idées, des sentiments, ne lui appartiennent jamais en propre, qu'il tient de tous et les procédés de culture qui l'enrichissent, et les inventions qui décuplent ses forces, et les mille causes de ce progrès individuel dont il est porté à s'enorgueillir comme s'il en avait seul le mérite. Il n'est pas de propriété strictement individuelle, à n'en considérer que les origines : l'être reçoit de la collectivité plus que la collectivité ne reçoit de lui, fût-il un grand inventeur, un homme de génie. Chacun de nous peut donc s'efforcer d'être généreux pour permettre à la société de répartir entre tous ses membres un nombre croissant d'avantages, d'attribuer aux plus faibles le plus de moyens en compensation de leur débilité naturelle, d'alléger d'une partie de leur fardeau ceux qui ont le plus de peine à le porter, de remplir sa « mission charitable ».

Le sentiment de charité, c'est-à-dire d'amour désintéressé d'autrui, le désir de perfectionnement de ses semblables pour leur propre bien et leur légitime satisfaction, n'est certainement pas identique au sentiment de solidarité. Nous avons vu plus haut qu'en général la solidarité développe l'égoïsme collectif, et par conséquent fait désirer le perfectionnement d'autrui en vue d'un accroissement général de force ou de bien-être. Le concours apporté à nos associés par esprit de solidarité n'est donc pas aussi désintéressé que le concours purement charitable. Mais il est inévitable que la sympathie,

la pitié, la générosité, ne viennent en bien des cas ajouter leur influence à celle du calcul utilitaire, pour transformer en élan charitable l'acte de bienfaisance accompli par solidarité. Il faut même que les différents éléments d'un agrégat puissent compter les uns sur les autres au point d'être assurés qu'à une heure de péril, de détresse morale ou d'insuccès, la collectivité leur viendra spontanément en aide, leur prêtera son appui par pure bienveillance, par véritable charité.

« Refuser l'assistance sociale aux individus, dit avec raison M. Bouglé[1], ce serait aujourd'hui porter atteinte à la communion sociale elle-même. » Une société « se fait tort quand elle laisse se perdre et comme s'évaporer des consciences qu'elle assemble cette dose de confiance mutuelle, et par suite d'entrain au travail, sans laquelle toute volonté de vie commune se dessèche et se détend ». L'individualiste féroce qui ne consent pas à voir l'humanité traîner après elle le « poids mort » des invalides, des faibles, des inaptes au triomphe dans la lutte pour l'existence, prétend en vain s'inspirer de Darwin et de Malthus, dont la célèbre théorie : — « Un homme qui naît dans un monde déjà occupé, que sa famille ne peut pas nourrir, dont la société ne peut utiliser le travail, n'a pas le droit d'exiger une part quelconque d'existence ; il est véritablement de trop sur la terre. » — semble justifier tous les égoïsmes, même celui que Nietzsche a tenté de glorifier : « Pour épargner aux générations futures le spectacle déprimant de la misère et de la laideur, *laissons mourir ce qui est mûr pour la mort ; ayons le courage de ne pas retenir ceux*

[1] Bouglé, 2, p. 274.
[2] Malthus.

qui tombent, mais de les pousser encore pour qu'ils tombent plus vite. » En vain Spencer a fait le procès de « tous ces agents qui, entreprenant de protéger tous les incapables pris en masse, font un mal incontestable, car ils arrêtent le travail d'élimination naturelle par lequel la société s'épure continuellement elle-même ». Si l'espèce humaine a pris naissance au sein des espèces animales, elle s'est élevée au-dessus d'elles précisément par l'union pour l'existence, substituée aussi fréquemment que possible au redoutable sacrifice des inaptes imposé par la concurrence vitale. Ce qui chez l'animal n'était que sympathie trop rarement agissante est devenu, chez l'homme, sociabilité ; et la protection des faibles, déjà si manifeste dans les « sociétés de reproduction [1] » formées par des animaux inférieurs à l'homme, est devenue un devoir proposé à l'homme par sa sensibilité et sanctionné par sa raison [2]. Une solidarité sociale qui n'aurait pas en partie pour objet la mise à la charge d'une collectivité, plus ou moins restreinte, des enfants, des vieillards, des malades, des infirmes, des victimes d'accidents de toutes sortes, ne serait vraiment pas humaine : nous avons vu plus haut comment l'association des égoïstes, qui ne comprendrait que ceux qui sont capables de se rendre des services les uns aux autres, d' « échanger » strictement de bons procédés, ne saurait subsister, parce que l'individu uniquement

[1] Voir Espinas, p. 274 et suiv.

[2] Nous ne saurions donc admettre comme une distinction radicale celle que l'on a coutume d'établir entre les devoirs stricts (ou de justice) et les devoirs larges (ou de charité). Si l'on ne peut pas contraindre un homme à aimer ses semblables, l'amour désintéressé d'autrui peut cependant être considéré comme une condition nécessaire de la valeur morale.

occupé de lui-même et de son avantage personnel serait fatalement conduit à user de force ou de ruse pour exercer sur les autres une intolérable domination. Une autre raison pour laquelle elle ne saurait durer, c'est qu'en admettant qu'elle veuille bien s'occuper de la subsistance et de l'éducation des jeunes dans le dessein de se perpétuer et avec l'espoir d'accroître ultérieurement sa puissance, elle saurait avoir ni pour les vieillards, ni pour les infirmes, aucune pitié, aucun égard : or il suffit d'un peu de réflexion pour s'apercevoir du danger que chacun court à être rejeté hors de cette association dès qu'un accident, dès que la maladie vient détruire ou restreindre sa puissance d'action, vient lui enlever sa valeur au point de vue exclusivement utilitaire.

68. Sans doute, la fin de la solidarité sociale a été très souvent, est encore très souvent, en fait, le triomphe dans la lutte entre agrégats de différentes grandeurs qui tous ont besoin de disposer de la plus grande quantité possible d'énergies coalisées. « Le sentiment de la solidarité, dit M. Mauxion[1], se trouve *malheureusement vicié dans son principe,* par l'intérêt qui a présidé à sa naissance et qui n'a jamais cessé d'en nouer et d'en dénouer les liens au gré des circonstances. Fondé sur un antagonisme, *c'est aux sources de la haine* plutôt qu'à celles de l'amour qu'il s'alimente d'ordinaire... Le patriotisme étroit et farouche des Grecs et des Romains procédait en grande partie de la haine et du mépris de l'étranger, du barbare. » Le patriotisme français, au lendemain de la guerre de 1870, s'est inspiré de la

[1] MAUXION, p. 140.

haine de l'Allemand, comme le patriotisme allemand, au lendemain de la conquête napoléonienne, s'était inspiré de la haine du Français. « Et c'est de même la haine du *bourgeois*, qui fait la force de la solidarité prolétarienne !... D'ailleurs, l'histoire est là pour montrer qu'un sentiment profond de la solidarité est en fait compatible avec les formes les plus excessives de la barbarie et de la férocité, comme le prouve l'exemple des Romains primitifs, et mieux encore celui des sanguinaires Fidgiens, si fortement unis pour l'attaque comme pour la défense. » Nous ne saurions en disconvenir, après avoir établi une corrélation constante entre le degré de cohésion sociale et l'intensité de la lutte : il est incontestablement des cas où la solidarité sociale conduit à l'expulsion des faibles, des inutiles, à l'éviction de ceux qui pourraient nuire à la rapidité des mouvements et à la concentration des forces unies en vue de la lutte. Et l'on ne saurait espérer que les conflits de toutes sortes disparaîtront un jour complètement de la surface de la terre pour faire place à une paix universelle. Il importe même que les hommes sachent lutter à l'occasion pour le triomphe de la justice, de la vérité, de la civilisation. Les luttes, soit militaires, soit économiques, soit politiques, entraîneront donc encore inévitablement des formes de solidarité sociale qui ne participeront que de fort loin à l'amour et à la charité; elles auront même cet avantage signalé par Spencer[1] de stimuler les mieux doués, de les rendre plus aptes encore à une solidarité éminemment efficace, de donner à une certaine élite l'occasion de se produire et

[1] Spencer, 1, p. 262.

d'engendrer par sa cohésion de nouveaux progrès[1]. Mais toute solidarité sociale ne vient pas de la lutte et n'a pas pour fin le triomphe, le succès, l'avantage collectif : la cohésion guerrière ne fournit pas l'unique type de l'organisation sociale ; bien loin de là, on peut constater la prépondérance marquée à notre époque des « sociétés industrielles » sur les « sociétés militaires ». De plus, la division du travail social n'implique pas une simple coordination des efforts de tous les gens actifs, utiles les uns aux autres, à l'exclusion de ceux qui ne peuvent pas coopérer efficacement au bien-être de tous. Le devoir de solidarité n'est pas un précepte utilitaire ; c'est une conception rationnelle de l'obligation faite à tous de chercher une organisation sociale supérieure. Or les enfants, les vieillards, les infirmes font partie de l'agrégat humain, ils doivent donc avoir leur place marquée dans une société bien organisée, et s'ils ont peu d'obligations entraînant par elles-mêmes peu de droits, du moins l'humanité se doit, par respect pour elle-même, de s'imposer des obligations envers eux. C'est ici, plus que partout ailleurs, que la collectivité doit être envisagée dans son ensemble : s'il est un être humain abandonné à la misère, à la souffrance, au désespoir, à la ruine, à l'indignité, tout l'agrégat des êtres solidaires ne peut manquer d'en souffrir et d'être atteint dans sa dignité, dans sa vitalité même. Au respect de « l'éminente dignité de la personne humaine », que l'on ne saurait voir humiliée en autrui jusqu'à l'anéantissement moral sans être humilié soi-même, s'ajoute la pensée de l'interdépendance de tous les êtres

[1] Voir Dr PAPILLAULT, p. 42.

qui ne sauraient être heureux et bons dans une société mal organisée.

Donc, si la famille ne suffit pas à assurer à tous ses membres une vie honorable, à remédier aux souffrances des siens, à compenser les défauts des uns par le zèle des autres, à effacer par l'amour les inégalités naturelles[1], — ou bien si la famille n'est pas constituée ou n'existe plus, — que la cité, que la nation prennent à leur charge tous ceux qui ne peuvent se suffire à eux-mêmes; que les plus habiles travaillent pour les plus maladroits, que les mieux doués rivalisent de zèle afin que l'on oublie qu'il est des inutiles, des imbéciles, des impotents; et cela afin que le tout social soit, en dépit des faiblesses ou des vices de quelques-uns, le meilleur, le plus harmonieux possible; voilà ce qu'exige un sentiment de solidarité sociale ennobli par la générosité, éclairé par la raison.

Loin d'être brutalement égalitaire et niveleuse, la morale sociale admet des différences de toutes sortes, des situations variables, des avantages divers correspondant à la puissance de production ou d'épargne de chacun; mais si elle consacre la propriété privée, c'est pour que ceux qui possèdent le plus éprouvent la joie de faire davantage pour l'élévation commune. A côté du postulat kantien : « Tu dois, donc tu peux,. » — postulat qui, entendu dans le sens sociologique et non plus dans le sens métaphysique, signifie : « Plus tu as de devoirs, plus tu as de liberté ou de droits, » — nous plaçons, à cause de la solidarité sociale devenue obligatoire, le principe : « Tu peux, donc tu dois, »

[1] Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Théorie de l'amitié.

ce qui signifie : « Plus tu as d'aptitudes, de biens, de puissance, plus tu dois contribuer à l'organisation sociale, au bonheur et à la dignité de tous ceux qui avec toi forment une même société. » Il ne s'agit pas de se dépouiller pour autrui, au point de ne garder pour soi aucun moyen de remplir ses obligations morales, aucun instrument de progrès et de bonheur individuel; mais il s'agit de renoncer à la jouissance égoïste qui est incomplète et inféconde pour s'élever à la joie morale, celle qui ne suppose ni victimes, ni dupes, ni même à côté de soi des malheureux dont on pourrait diminuer l'infortune.

L'État cependant ne saurait imposer à l'individu le don, la générosité, l'amour d'autrui, tout ce qui peut rendre la solidarité sociale au plus haut degré efficace pour le progrès commun. Chacun sait seul dans quelle mesure il peut contribuer à l'œuvre collective; il est seul juge des moyens à employer pour que le perfectionnement de ses semblables soit assuré en partie par lui; ce qui importe, c'est qu'il sente bien que le progrès des autres dépendant non seulement du sien, mais de son apport à la collectivité, il doit faire un apport proportionnel à ses ressources. Toutefois, il est un minimum de contribution personnelle exigible par la collectivité pour répondre aux nécessités de l'organisation sociale : c'est l'impôt, qui a parfois été considéré à tort comme la marque du droit souverain de l'État sur la propriété privée. « L'impôt, pour M. Jaurès[1], est une large restriction de la propriété individuelle; c'est une propriété collective d'État. » S'il en était ainsi, il n'au-

[1] J. Jaurès, p. 177.

rait peut-être aucun caractère moral, et le payement des taxes annuelles ne saurait être moralement obligatoire. Pour qu'il le soit, il faut que l'impôt soit une conséquence de la solidarité sociale, une contribution de chacun à l'œuvre commune, une participation pécuniaire des individus à la création ou au maintien d'organes et de fonctions de la vie collective. L'obligation de payer l'impôt est la manifestation du devoir pour chacun de faire bénéficier l'agrégat tout entier de la puissance économique qu'il a acquise; et précisément parce que l'impôt est proportionnel non pas à l'usage que l'on fait des biens communs, aux avantages que l'on retire de l'organisation sociale, mais bien aux ressources de chacun, on voit que déjà le devoir de solidarité tel que nous venons de l'établir est inscrit en fait dans la législation de tous les pays civilisés.

Grâce à l'impôt, l'État peut organiser « l'assistance sociale », de telle façon qu'il n'y ait pas de malheureux abandonnés à eux-mêmes, alors qu'ils sont impuissants à se procurer les moyens de vivre honorablement, de mener une existence digne de la société dans laquelle ils se trouvent. Mais de même que l'impôt n'est que le minimum exigible de chacun, de même l'œuvre de l'État n'est que le minimum de bienfaisance collective. Ici encore le rôle de l'État nous paraît être non pas celui d'une force souveraine, disposant à son gré de tous les moyens pour réaliser les diverses fins sociales, mais simplement celui d'une puissance morale usant de l'énergie que lui donne la solidarité sociale pour *empêcher* que la valeur morale de l'individu ne soit pas réduite à l'excès par l'injustice, la violence des hommes ou la force aveugle des choses, la brutalité des événe-

ments. Libérer l'homme sans le livrer ni à l'anarchie, à l'indétermination complète des droits et devoirs, ni à la tyrannie d'une collectivité plus ou moins puissante, telle est bien en définitive la mission de l'État. Aux associations librement constituées de faire, pour la solidarité sociale, ce que l'État ne peut pas faire et ce qu'il ne doit pas empêcher.

CHAPITRE IV

SOLIDARITÉ SOCIALE ET ASSOCIATION LIBRE

69. Libre association conjugale et amicale. — 70. Libre solidarité politique. — 71. Libre solidarité économique. — 72. Souveraineté économique des syndicats. — 73. Le contrôle de l'État.

69. L'étude de l'évolution humaine au point de vue de la solidarité sociale nous a permis de constater un fait de la plus haute importance : toutes les formes d'interdépendance, exclusives d'une solidarité plus large ou de nature différente, ou bien ont disparu, ou bien ont dû se modifier pour perdre leur exclusivisme. D'autre part, la solidarité par la contrainte nous a paru immorale. Nous ne saurions donc admettre la persistance d'associations dans lesquelles des êtres raisonnables seraient obligés d'entrer, et qui interdiraient à leurs membres de se solidariser avec des individus appartenant à d'autres agrégats constitués pour des fins différentes. La caste et la corporation de l'ancien régime nous paraissent également condamnables. Si l'on a pu parler de la « dissolution de la famille », c'est qu'en réalité l'agrégat domestique, tel que l'antiquité grecque et latine l'ont connu, a perdu sa cohésion, et que les fondements sur lesquels repose aujourd'hui la solidarité familiale ne sont plus les mêmes

qu'autrefois : l'autorité du chef, le respect des traditions domestiques, la subordination de la femme au mari et des enfants au père, etc. La solidarité conjugale doit non seulement reposer sur un libre contrat d'association[1], mais encore sur un respect réciproque des personnes humaines, tel que l'un des époux ne puisse jamais prétendre imposer sa volonté à l'autre. Pour qu'elle soit effective, il faut en outre qu'il y ait presque constamment communion d'idées et de sentiments, que non seulement la vie matérielle, mais la vie intellectuelle, affective, morale, soit commune au mari et à la femme ; bref, qu'à l'amour s'ajoute l'amitié fondée sur la recherche en commun de l'intérêt et du bien. L'État doit donc intervenir dans la société conjugale pour faire respecter le contrat, en garantir l'exécution, et pour empêcher toute violence, tout ce qui serait attentatoire à la liberté morale de l'un des époux. La solidarité familiale est bien mieux garantie par l'affection des enfants pour les parents et de ceux-ci pour leurs enfants que par la crainte d'un pouvoir despotique ; l'ordre est d'autant plus aisément maintenu dans la famille que les parents ont plus de valeur, plus de prestige et plus de sollicitude ; les intérêts communs sont d'autant mieux servis qu'ils sont mieux compris par tous et que les avantages sont plus équitablement répartis. La division du travail est parfois poussée assez loin pour qu'une solidarité économique vienne s'ajouter à l'interdépendance naturelle d'êtres qui ont à peu près même caractère foncier (grâce à l'hérédité), mêmes mœurs, mêmes

[1] Voir plus haut p. 72.

croyances : c'est une raison de plus pour maintenir une stricte équité dans les rapports d'intérêt que peuvent avoir entre eux les différents membres de la famille. La fraternité, le dévouement des uns aux autres, ne s'imposent pas : le sacrifice immoral des plus jeunes aux aînés, la renonciation imposée à certains enfants au profit d'autres mieux doués ou préférés, ruinent d'ordinaire la solidarité familiale au nom de laquelle on commet ces injustices ; elle est renforcée, au contraire, par le dévouement spontané des uns aux autres. L'esprit de famille ne saurait être un obstacle à l'adhésion de certains membres de l'agrégat domestique à des idées, à des doctrines, des principes d'association différents de ceux que professent les autres ; c'est pourquoi l'éducation familiale peut être parfois une atteinte immorale à la liberté de conscience ou de pensée ; les parents doivent bien se garder, dans leur désir de perpétuer les croyances, les traditions communes, qu'ils considèrent non sans raison comme des liens sociaux de grande importance, d'imposer à des intelligences trop peu développées encore, trop dépourvues d'esprit critique, des préjugés, des opinions politiques ou religieuses, des dogmes, contre lesquels l'être adulte risque de réagir avec violence. La diversité des conceptions et des croyances ne saurait mettre en péril l'unité morale de la famille, unité due surtout à l'habitude de la vie en commun, à l'estime, à l'affection et à la confiance réciproques. Une réelle intimité rend l'union sinon indissoluble, du moins toujours prête à apparaître de nouveau en présence du péril ou du besoin.

Mais la société familiale, même sous sa forme la

plus morale, ne saurait suffire à l'homme civilisé de nos jours. L'amitié, la camaraderie, lui procurent des joies et des avantages intellectuels ou moraux; mais il arrive rarement que des amis forment une association, telle que leur solidarité prenne un aspect social bien déterminé. Les associations purement amicales ont surtout pour effet une mutuelle dépendance au point de vue des idées, des sentiments et des mœurs. Leur valeur morale dépend de la liberté laissée à chaque membre de penser et d'agir à sa guise; la tyrannie exercée sur les esprits faibles, sur les volontés débiles, la suggestion morbide dont abusent les meneurs, présentent de si grands dangers sociaux et moraux, que l'on doit en général se méfier des collectivités qui n'assignent à l'union de leurs membres aucune autre fin que le plaisir de se retrouver le plus fréquemment possible les uns avec les autres. Aristote considérait avec raison la recherche en commun de la vertu, et par conséquent de la vérité, comme la fin de l'amitié la plus relevée. Des associations formées en vue de la culture intellectuelle, scientifique, esthétique, philosophique de leurs membres, et grâce à l'apport de chacun à une sorte de fonds spirituel commun, ont d'autant plus de valeur morale que les sentiments désintéressés s'y épanouissent aisément, et qu'aucune contrainte n'y est exercée par la collectivité sur l'individu.

70. L'association politique est d'ordinaire « sectaire » : intolérante à l'égard de ses membres comme à l'égard du dehors, elle n'admet pas que l'individu aille chercher un mot d'ordre ailleurs qu'en son sein; elle dicte aux hommes leurs devoirs sociaux, elle les oblige à rompre des relations amicales, à en nouer de

nouvelles ; elle impose l'attachement à certaines personnes et la haine de certaines autres ; elle oblige les timorés à se joindre aux violents, en leur faisant redouter une opinion défavorable ; elle n'admet ni temporisation, ni ménagements. Elle présente donc tous les inconvénients de la solidarité contrainte et exclusive. D'ordinaire malfaisante, elle n'est susceptible de jouer aucun rôle dans une organisation sociale rationnelle : si elle est un des éléments agissants du parti politique, elle est aussi l'un des facteurs les plus dangereux d'une orientation contraire aux vues des individus pris séparément. On sait[1] combien inférieure à la valeur intellectuelle moyenne des éléments qui la composent est celle d'une assemblée hétérogène prise dans sa totalité : les aptitudes particulières se neutralisent les unes les autres, les défauts communs n'en sont que plus accusés ; l'entente se fait sur des conceptions que tous approuvent, mais à la condition de renoncer chacun à ce qu'il y avait de plus original et ordinairement de plus relevé dans sa pensée. La « conscience collective » d'une association politique, formée d'êtres fort différents quant aux aptitudes et aux sentiments, ne peut être que fort inférieure à la moyenne des consciences individuelles. Il est donc très dangereux, pour un être moral, de se soumettre à la domination plus ou moins despotique d'un tel agrégat. L'Etat ne saurait manquer de s'armer contre des collectivités aussi oppressives d'un pouvoir de dissolution qui ne doit, il est vrai, se manifester qu'autant que les individus ne peuvent pas échapper à la contrainte

[1] Voir Le Bon, Scipio Sighele, A. Renda.

sociale par un effort de volonté et de courage. D'un autre côté, les partis politiques, loin de chercher à « embrigader » le plus grand nombre possible d'individus dans leurs comités, clubs, cercles, associations, pour les soumettre à la domination des plus violents ou des plus actifs, devraient s'efforcer d'affranchir les êtres raisonnables d'un pouvoir aussi brutal et aveugle que celui de la multitude, dont celui des assemblées politiques n'est d'ordinaire que le prolongement ou la préparation. A la tyrannie de la foule et des assemblées hétérogènes, qui caractérise la démagogie, une politique rationnelle ne peut manquer de substituer la libre détermination par chacun de sa conduite, la participation effective des intelligences et des volontés individuelles à la formation du gouvernement et à l'établissement des lois. La valeur du « citoyen », c'est-à-dire de l'homme indépendant aussi bien à l'égard de son club ou de son comité, qu'à l'égard d'une puissance économique ou religieuse, dépend d'une conception de la solidarité politique telle que, si les hommes d'un même parti se doivent mutuellement assistance, du moins ils ne doivent pas obéissance passive aux ordres de la collectivité. Sans doute, il est une sorte de contrat qui rend la minorité solidaire de la majorité dans l'exécution des décisions prises à la pluralité de voix, et l'on ne peut pas, sans sortir de l'association, y combattre l'effet des délibérations communes : l'exécution des desseins approuvés par le plus grand nombre ; mais entre le respect de ce qu'on est convenu d'appeler la « volonté commune » et l'obéissance passive, il y a une aussi grande différence qu'entre l'adhésion volontaire à une idée que l'on n'approuve pas pleinement, mais

à laquelle on se rallie par esprit de solidarité, pour ne pas troubler la paix sociale, et l'automatisme de l'hystérique en état d'hypnose, dominé par la suggestion d'autrui. C'est l'abolition de la volonté personnelle, du libre arbitre, que l'on ne saurait tolérer dans une association quelconque. D'ailleurs, le respect dû aux décisions de la majorité dépend de la valeur morale de cette majorité, qui parfois est constituée précisément par la masse de ceux qui subissent docilement l'impulsion d'autrui, et qui ne souhaitent rien tant que de voir la collectivité opprimer l'individu. Lorsqu'on « appartient » à une association dans laquelle la majorité est ainsi formée, ou est susceptible de se former ainsi, on a le devoir strict de se retirer avant de se voir dans l'obligation de se révolter contre l'abus de la force. Aussi la loi qui régit les associations en général doit-elle formellement stipuler la liberté pour chaque associé de rompre toute solidarité avec les autres, après avoir rempli simplement les obligations qu'il a explicitement et librement contractées.

71. C'est surtout l'entrée dans les associations professionnelles, dans les syndicats ouvriers, si intimement unis dans certains pays à des associations politiques, et la libre sortie de ces associations, qui doivent faire l'objet de la sollicitude de l'État. Les hommes de 1789 l'avaient si bien compris, que, dès la nuit du 4 août, ils avaient aboli les jurandes, porté un arrêt de mort sur la corporation qui, comme l'a dit M. Paul-Boncour[1], « signifiait réglementation à outrance, privilèges abusifs, monopole du travail, aristocratie et

[1] Paul-Boncour, p. 19.

hiérarchie. » En 1791, ils allèrent plus loin : la loi des 14-17 juin prohibait l'association permanente aussi bien que la coalition, et cela afin de mieux assurer la liberté du travail, afin de mieux soustraire l'individu à la contrainte sociale quant à l'usage qu'il fait de ses aptitudes et de son énergie. Le principe de la liberté du travail ne saurait, comme nous l'avons vu plus haut, être violé sans que l'individu perde de sa dignité morale; mais on peut croire qu'il sera mieux respecté encore, grâce au concours apporté par l'association professionnelle à l'individu, grâce à la solidarité réglée, que grâce à une complète négation du droit d'association. En fait, il paraît impossible d'empêcher les individus, — qui séparément se sentent trop faibles pour résister à l'oppression, pour échapper aux funestes effets de la concurrence d'une part, et d'autre part de l'exploitation de la misère et des besoins les plus pressants, — de se grouper en des corporations, des unions compagnonniques, des associations qui seraient d'autant plus dangereuses qu'elles seraient obligées de rester secrètes ; l'histoire du compagnonnage, du XIVe siècle à nos jours[1], montre comment la prohibition légale a toujours eu pour effet de rendre plus active, et aussi plus périlleuse pour la liberté individuelle, la solidarité professionnelle, fait naturel conforme aux lois de la lutte sociale. En fait, il faut bien reconnaître que le développement industriel et commercial qui caractérise les sociétés civilisées de notre époque, qui entraîne la concentration des capitaux en vue de grandes entre-

[1] Elle a été faite en particulier par M. MARTIN SAINT-LÉON.

prises, de la constitution d'ateliers aux puissantes machines et à la production intense, qui donne aux entrepreneurs, aux « dirigeants » du mouvement économique une force à laquelle ne saurait résister le travailleur spécialisé; que le régime du salariat, tel qu'il se présente à nos yeux, ne permet plus d'interdire aux ouvriers de se coaliser pour la sauvegarde de leurs intérêts et de leur dignité. « Si de leur côté les ouvriers ne peuvent s'unir dans un groupement, si les mille vendeurs de travail en face du patron, les milliers de vendeurs de travail en face de la compagnie, ne peuvent eux aussi former une coalition, faire la *concentration du travail* en face de la *concentration des capitaux* qui caractérise la grande entreprise, et lui opposer la collectivité du travail représentée par le groupement ouvrier, l'équilibre qui doit exister entre les deux éléments du contrat de travail est complètement rompu au préjudice du travail, et la liberté du travail n'existe plus. C'est ce qui se passe sous le régime prohibitif du groupement professionnel, et, dans le contrat qu'il impose, c'est-à-dire dans le contrat passé entre un ouvrier isolé et la puissante collectivité représentée par le patron, individu ou compagnie, peu importe, il ne peut plus être question de liberté[1]. » On ne saurait interdire aux capitalistes de s'unir, aux entrepreneurs de s'associer, aux patrons de divers ateliers de devenir solidaires les uns des autres, à tous ceux qui possèdent de constituer une force économique unique, du moment où l'on ne saurait revenir à ce régime du travail que caractérisaient la petite industrie, l'atelier domestique, l'entreprise

[1] Paul-Boncour, p. 81.

restreinte appropriée à des besoins locaux ou régionaux et à une consommation peu variée. On ne pourrait donc pas sans injustice entraver l'essor d'associations ouvrières qui ont d'ailleurs bien d'autres avantages que celui d'opposer une force sociale à une autre force sociale en vue de la protection des individus et de la sauvegarde de leurs droits ; elles ont, en effet, à jouer, dans l'organisation de l'apprentissage, dans le maintien des traditions d'honnêteté, de valeur et de conscience professionnelles, le rôle dévolu autrefois aux corporations. Elles ont même le pouvoir, et le devoir de donner cette preuve de solidarité ouvrière que donnent déjà certains groupements dans lesquels le travail à la tâche est réparti entre tous, afin que personne ne souffre d'un chômage forcé, même lorsque la commande est restreinte. M. Fournière cite[1] le cas d'une équipe de soixante ouvriers imprimeurs, organisés en commandite, qui non seulement « se distribuent entre eux les tâches », mais encore « s'en partagent le salaire, non au prorata de l'effort individuel, mais à part égale pour tous. Ces ouvriers ne sont pas tous d'égale valeur. Il était donc à craindre que les forts et les habiles n'éliminassent les autres, tout au moins ne récriminassent contre eux. C'est le contraire qui s'est produit : les forts et les habiles ont « aidé les autres », et la besogne a été d'autant mieux faite, qu'une plus grande solidarité a entraîné sans doute une plus grande ardeur, un plus vif désir chez tous de concourir au bon renom de l'équipe entière.

72. Mais les associations ouvrières ne limitent pas

[1] Fournière, p. 162.

leur rôle à une protection parfois efficace au plus haut degré, comme celle que les *Trade-Unions* anglaises peuvent accorder à leurs membres par suite de l'organisation déjà ancienne de forces redoutables, fournies par des milliers de travailleurs solidaires. M. Paul-Boncour nous montre avec raison la tendance générale des groupements professionnels à exercer une souveraineté, « souveraineté partielle qui se borne à gouverner l'activité professionnelle et économique de l'individu; en un mot, souveraineté économique[1]. » Ne sortent-ils pas ainsi de la sphère de la solidarité morale? M. Paul-Boncour ne le croit pas; pour lui, « c'est marcher dans la voie tracée par la Révolution... que de vouloir appliquer à l'administration des choses ce qu'a fondé la Révolution dans le gouvernement des personnes, la *participation de tous à la confection de la règle obligatoire pour tous*[1]. » De même que, dans la nation, la majorité des citoyens impose à tous la loi commune, qui doit être acceptée par tous au nom de la solidarité nationale; de même dans le monde des travailleurs groupés en syndicats, en associations professionnelles, la majorité imposerait à chacun une ligne de conduite, l'acceptation ou le refus d'une tâche ou d'un salaire. La masse des grévistes a commencé par imposer par la violence la cessation du travail aux ouvriers qui continuaient à travailler isolément; la solidarité a été rendue d'abord obligatoire par la force, et elle s'est réalisée sous l'empire de la menace ou de la brutalité. Mais à la contrainte exercée par la multitude, parfois féroce et toujours redoutée par

[1] PAUL-BONCOUR, p. 157.
[2] *Id.*, p. 337.

ses colères subites et son intolérance, se substitue progressivement la contrainte exercée par les bureaux des syndicats fédérés, des *Trade-Unions* coalisées. Comment celle-ci serait-elle plus morale que celle-là? Parce que, nous dit-on, au lieu d'être la tyrannie de la foule, passionnée à l'excès et sans discernement, c'est celle de la masse organisée, devenue, grâce à la formation de syndicats, d'associations régulières, quelque chose d'analogue à une nation avec son gouvernement ; si la multitude inorganisée ignore ses véritables intérêts, il n'en est pas de même dans une assemblée délibérante de la majorité qui, par un expédient consacré par le droit constitutionnel[1], est supposée remplacer le « corps social » où l'unité parfaite assurerait l'unanimité. La participation de tous aux délibérations suffit à « donner aux libertés de chacun la garantie que les restrictions qui leur sont apportées sont bien l'expression exacte de la solidarité qui les nécessite et de l'intérêt collectif qui les réclame[2] ». Nous sommes donc en présence d'une doctrine nettement utilitaire, qui sacrifie résolument la liberté individuelle à ce que l'on appelle l'utilité commune : au nom de cette doctrine on prétend imposer la solidarité la plus rigoureuse à tous les ouvriers d'un même métier ou d'une même entreprise; la grève devient obligatoire pour tous quand la majorité la décide; bien plus, l'ouvrier qui refuse d'entrer dans le syndicat ou de subir sa domination s'expose à cette sorte d'excommunication économique qui s'appelle « l'interdiction du travail »,

[1] Cf. Esmein, *Droit constitutionnel,* pp. 176-177.
[2] Paul-Boncour, p. 338.

sanction redoutable de la « souveraineté du groupe[1] ». M. Paul-Boncour pense que nous ne devons pas « être très effrayés des conséquences de l'interdiction du travail », pourvu que cette interdiction n'ait pas pour mobile « l'intention de nuire », qui caractérise « l'exercice abusif du droit d'association[2] ». L'unique mobile de la solidarité ouvrière doit être le désir de créer, grâce à la solidarité des membres d'une même profession (« solidarité plus réelle qu'entre les habitants d'une même commune[3] »), un organe régulateur des rapports économiques pour chaque genre de travail, un organe qui puisse « exprimer d'une façon adéquate les besoins économiques » mal connus des conseils communaux ou régionaux (correspondant à des « groupements qui comprennent au moins plusieurs industries aux besoins différents et même antagonistes[4] »). Les « questions économiques et professionnelles demandent des solutions qui s'inspirent des intérêts propres et de la solidarité particulière à chaque groupe d'individus réunis par la communauté de la situation économique et professionnelle ». La « compétence de l'État paraît insuffisante »; la loi peut « poser un principe général d'organisation, une restriction générale à la liberté de travail; elle ne peut pas en modifier l'application suivant les infinies variétés de l'industrie, ni surtout en assurer la sincère et complète application »; aussi demande-t-on pour les syndicats le droit de faire ce qu'ont déjà en partie

[1] Paul-Boncour, p. 228.
[2] *Ibid.*, p. 327.
[3] *Ibid.*, p. 343.
[4] *Ibid.*, p. 342.

réalisé les *Trade-Unions* anglaises : le droit d'employer des moyens de coercition morale pour obtenir une limitation de la durée du travail et un minimum de salaire, variables avec les régions, les industries, les besoins locaux; le droit, non pas de s'octroyer des monopoles « en se fermant aux nouveaux arrivants », mais de s'assurer une puissance irrésistible en « obligeant » ces nouveaux arrivants à se grouper, à « suivre une politique économique qui puisse s'imposer à tous » dans l'intérêt général. La reconnaissance légale de la souveraineté économique des groupements professionnels ne serait donc que le complément logique de la reconnaissance légale du droit de « défense des intérêts économiques, industriels, commerciaux et agricoles[1] ». Il importe d'examiner si, au point de vue moral, l'État ou la loi peut, en vue de l'intérêt collectif, apporter « une restriction générale à la liberté du travail » et organiser en principe la solidarité par la contrainte.

Tout ce que nous avons établi plus haut nous impose une réponse négative. « La tendance des syndicats à se rendre obligatoires », bien qu'elle soit manifeste un peu partout, est une tendance analogue à celle qui porte les tyrans à supprimer le plus possible de libertés individuelles, afin de mieux assurer le bonheur de leurs peuples. C'est au nom de l'intérêt général, de l'utilité commune, que la tyrannie se présente et réussit à se faire accepter : comme chacun ne connaît guère que ses propres tendances ou besoins et ne juge de la valeur utilitaire des actes ou des faits que d'après

[1] Arrêt de la Cour de cassation en 1892, Commentaire de M. Paul-Boncour, p. 263.

son expérience personnelle, le concept d'utilité sociale reste, comme nous l'avons dit plus haut[1], l'un des plus vagues que l'on puisse former; si les passions collectives déterminent d'ordinaire les fins d'ordre hédonique ou eudémonique, c'est le « sens commun » qui fait juger des moyens à employer. Or les sentiments et les jugements de la collectivité même organisée ne sauraient être considérés comme des sources morales de mobiles et de motifs; l'utilité sociale reste donc, non seulement quelque chose d'arbitraire, mais de très variable, fort peu susceptible de se présenter à une conscience droite et à une volonté éclairée comme une fin rationnelle. On ne saurait, par conséquent, imposer à l'individu le sacrifice de ce qu'il croit être son bien et sa dignité à ce que personne ne conçoit nettement, objectivement, quand on parle d'intérêt général. Il n'y a d'intérêts communs que ceux qui sont jugés tels par tous ceux qui s'associent librement pour une entreprise déterminée; quand tous les ouvriers de même profession *veulent* simultanément la même modification, il est naturel que pour la réalisation d'une fin ainsi voulue par tous sans exception, chacun accepte la discipline, la limitation de la liberté individuelle, qu'entraîne toute coopération. Alors seulement la solidarité librement acceptée lie les individus les uns aux autres, les met chacun sous la dépendance du pouvoir collectif, permet à celui-ci d'interdire à quiconque s'est associé et demeure associé à tous les autres un acte contraire à la règle adoptée par tous. Le fondement moral de l'association professionnelle, c'est l'ac-

[1] P. 162.

cord volontaire de tous ceux qui, exerçant le même métier, doivent désirer un progrès collectif indispensable au développement individuel, doivent s'entendre de plus en plus à mesure que la solidarité professionnelle devient plus efficace, pour remplir le mieux possible leur fonction sociale. Que des associations ainsi formées, au point de vue professionnel, sans que personne ait été contraint d'y entrer ou d'y rester solidaire d'autrui, jouent un rôle de plus en plus grand, à cause de leur importance croissante et de leur valeur morale sans cesse accrue, dans l'évolution économique de leur pays et même du monde civilisé ; qu'elles soient des organes régulateurs des relations économiques[1], on ne saurait demander mieux. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que la loi, au lieu de favoriser l'oppression de la minorité par la majorité, au lieu de permettre aux associations, dont la « souveraineté économique » est en conflit avec de libres volontés individuelles, de prononcer souverainement « l'interdiction du travail », protège efficacement le travailleur isolé qui a méconnu ou qui nie avec raison les « bienfaits » de ces associations. Tout attentat à la liberté individuelle doit être réprimé, quelque bien intentionnés que soient ceux qui commettent cet attentat ; on ne réussit jamais à assurer le succès d'une idée ou d'une réforme par la contrainte aussi bien que par la persuasion, l'assimilation progressive des consciences libres, la solidarité consciente et volontaire.

73. Quelle que soit l'association, un pouvoir supérieur à celui qui résulte de la solidarité propre à cette

[1] Voir Paul-Boncour.

association doit lui imposer le respect d'une loi supérieure à toute réglementation particulière, et cette loi ne peut s'imposer à tous, aussi bien à ceux qui l'acceptent de bon gré qu'à ceux qui sont contraints de lui obéir, que si elle est, non pas d'une utilité toujours contestable, mais incontestablement libératrice, protectrice des droits individuels. On pourrait prétendre que chaque association est une sorte de personne morale, qui, elle aussi, aurait des droits que la loi devrait faire respecter et qui aurait, entre autres devoirs, celui de faire respecter son existence, de l'assurer en dépit des tentatives individuelles faites pour la dissoudre. Mais ce serait oublier que la solidarité sociale est un moyen, non une fin, un moyen en vue de l'organisation la plus morale possible des collectivités d'individus ; que chercher à la maintenir, en dépit de la volonté des éléments qui constituent l'agrégat, c'est opposer l'association comme un être indépendant de ceux qui la constituent à quelques-uns de ces individus mêmes ; ce qui est une contradiction. Il n'est qu'un cas dans lequel l'association puisse être maintenue par la force : c'est lorsqu'elle résulte d'un contrat explicite qui lui assure une durée déterminée, et que ceux qui veulent en sortir n'ont pas rempli leurs engagements, n'ont pas cessé d'être solidaires des autres membres dans les obligations contractées en commun. Il serait inadmissible qu'après avoir été autorisées par tous leurs associés à faire des promesses au nom de tous, quelques personnes aient à porter seules le fardeau collectif : la responsabilité commune empêche la dissolution de la société avant que tous les engagements soient tenus par l'ensemble des éléments solidaires.

Dans tous les autres cas, la solidarité sociale, effet de la volonté des contractants, ne peut être accrue par une intervention législative. *A fortiori,* si elle n'est pas explicitement acceptée, si elle n'est que subie, à cause des difficultés ou des souffrances qu'entraînerait la non-acceptation, ne saurait-elle être encore aggravée par l'État : par exemple, la solidarité de tous les habitants d'une même cité est telle que pour beaucoup elle résulte surtout de leur profession, de leurs intérêts matériels à sauvegarder, de leurs relations d'affaires ou de famille, et que sans les liens qui les rattachent impérieusement à un habitat déterminé, bien des citoyens inquiets de l'accroissement des charges communes ou mécontents du mode d'existence collective, iraient chercher ailleurs une interdépendance sociale plus agréable. Il serait immoral d'obliger ces citoyens à continuer malgré eux à supporter, outre les conséquences d'une mauvaise administration municipale, les effets déplorables d'une oppression systématique de la minorité par la majorité. La loi qui empêche les communes d'exercer une contrainte abusive sur les individus qui les composent doit de même protéger tous ceux qui se trouvent engagés dans des associations dont leurs intérêts ou leurs relations leur commandent de faire partie, et qui se trouvent à mi-chemin de la solidarité par contrainte à la solidarité vraiment volontaire. Tout ce qui maintient un individu en des liens qu'il n'avait pas prévus si serrés et si durables, qu'il n'avait pas délibérément acceptés, et qui par conséquent ne lui ont été imposés que par surprise, par accident, par duplicité ou grâce à l'ambiguïté des termes d'un contrat, doit autant que possible être détruit par l'inter-

vention d'une juridiction statuant sur les cas particuliers. Le droit contractuel peut ainsi devenir très complexe, à cause de la diversité des circonstances et des engagements[1]. Mais il importe d'autant plus que la loi intervienne à l'avance pour prohiber des modes de solidarité par trop aléatoires. Il ne s'agit pas en effet, par cette prohibition, de restreindre le droit d'association des individus, mais de protéger ceux-ci contre leur propre imprévoyance ou leur aveuglement. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs, dit Jean-Jacques Rousseau[2]. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Un droit de soi contre soi-même est un mot qui n'a aucun sens. » Si donc on ne peut pas admettre que la loi restreigne la liberté de l'individu en faveur de la solidarité sociale, on peut fort bien admettre qu'elle restreigne la liberté absurde que l'individu chercherait à s'octroyer de lier son sort à celui d'autres hommes, sans savoir exactement ou approximativement à quoi il s'engage et dans quelle mesure il risque de perdre son indépendance.

Aucune association ne doit donc pouvoir échapper au contrôle de l'État. Et le rôle que nous assignons à l'État doit inciter de plus en plus tous les individus à adhérer volontairement à cette forme d'association supérieure qu'est la société organisée en vue de l'établissement des lois et d'un pouvoir susceptible d'en

[1] Voir plus haut (p. 140), au sujet du droit dans ses rapports avec la solidarité sociale.

[2] *Contrat social,* I, § IV.

assurer l'exécution. Quand tous les êtres raisonnables d'un même pays auront compris que la meilleure garantie de la moralité des agrégats formés volontairement par eux dans des desseins variés est l'existence d'une association plus puissante que toutes les autres et formée uniquement en vue du respect de la liberté de chacun, ils ne pourront manquer de vouloir être tous solidaires dans cette belle entreprise, qui a pour fin l'établissement et le maintien de la force libératrice[1].

La liberté d'association a pour corollaire la puissance de l'État. La justice dans la solidarité ne saurait exister en dehors de l'association volontaire régie par la loi commune.

[1] FOURNIÈRE, p. 175. La société doit « donc faire appel à l'individu, lui dire : Je ne te libère pas; libère-toi toi-même, par moi qui ne suis pas ton but, mais ton moyen. Conquiers l'Etat, par l'établissement de la démocratie complète qui le subordonne à l'ensemble des individus. Si, par ton ignorance, tu le laisses aller en d'autres mains que les tiennes, si tu abdiques même tacitement et par négligence une parcelle de ta souveraineté, l'Etat, qui fut la chose d'une classe, deviendra la chose d'une coterie. Il sera alors un instrument d'oppression. Tu dois donc le tenir et surveiller d'autant plus étroitement, que tu lui auras confié de plus grands intérêts ».

CHAPITRE V

LA COOPÉRATION ET LA MUTUALITÉ

74. Concurrence et coopération. — 75. La mutualité. — 76. Associations locales, nationales. — 77. Le protectionnisme. — 78. La collaboration, la coopération étendue. — 79. La rémunération. — 80. La fonction économique de la solidarité. — 81. Trusts et cartells.

74. La solidarité sociale, pour devenir morale, doit faire de tous les êtres raisonnables des coopérateurs libres dans toutes les sphères de l'activité humaine. Les individus isolés ne peuvent que se nuire les uns aux autre par une concurrence souvent improductive, toujours meurtrière, qui, si elle surexcite les facultés de quelques-uns et leur permet de s'élever rapidement au-dessus de la multitude qu'ils risquent d'opprimer, décourage le plus grand nombre, multiplie les causes de désespoir, exaspère les égoïsmes, oppose les hommes les uns aux autres et fait de l'humanité un vaste champ de bataille où la générosité, la pitié, l'amour désintéressé d'autrui, sont pour ceux qui éprouvent de tels sentiments un danger et presque une sottise. L'étude de la solidarité sociale montre qu'en fait la déchéance morale des victimes de la concurrence, la misère, les maux d'une production désordonnée et d'une consom-

mation mal réglée, l'inégalité excessive des conditions d'existence ou de développement, ont sur tous les individus, même sur les triomphateurs, leur retentissement funeste : le mal de quelques-uns atteint indirectement tous les autres, et même ceux dont il favorise en apparence le succès ou le bonheur. Il est donc absurde de s'ingénier à maintenir un régime que condamne l'expérience et qui est contraire à un devoir, à l'obligation rationnelle de réaliser un système unique de volontés libres quoique solidaires. On peut, au contraire, attendre un progrès social bien marqué de la formation d'un grand nombre d'associations qui se partagent la grande tâche humaine, réalisent la division du travail sans l'intervention ni d'un génie providentiel, ni d'un État distributeur des besognes et des biens, (organisateur tyrannique de la production et de la consommation), mais sous la surveillance d'un pouvoir moral institué pour la sauvegarde de la liberté et de la dignité individuelles. Tandis que « le manque de solidarité dans la production a pu fausser et même annihiler les effets de l'hérédité et de la sélection[1] », — bien loin par conséquent de réaliser le rêve d'un Nietzsche et de nous donner une élite de « surhommes », — la solidarité des coopérateurs, celle de leurs associations ne peut que permettre à chacun de développer ses aptitudes héréditaires ou acquises et de devenir, pour son avantage et celui de tous ses associés, un homme d'une valeur croissante, d'une utilité de mieux en mieux reconnue. Tandis que le régime de la concurrence rend

[1] Papillault. — Voir Geddes, *Évolution du sexe*, p. 434 à 440. — Bouglé, 2, p. 226.

inutile l'effort de milliers d'êtres vertueux et de talent, celui de la coopération permet d'accroître les richesses communes de tous les produits, quelle que soit leur réelle importance, et la solidarité des producteurs, en faisant disparaître les craintes de chômage, les risques d'insuccès, permet à l'ouvrier une confiance qui accroît ses forces, sa « productivité ». La grande industrie, le « machinisme », peuvent se développer sans que l'on ait à redouter ni la « surproduction », ni la misère croissante des travailleurs « spoliés », si les associations coopératives de production et de consommation s'entendent pour assurer des débouchés à tous les produits en même temps que des moyens de satisfaire à toutes les exigences. Bref, tous les bienfaits que le collectivisme attend de l'ingérence de l'État et de la « socialisation » des moyens de production et d'échange, la coopération organisée de façon à étendre le plus possible la solidarité des êtres peut les assurer aux collectivités d'aujourd'hui, et cela sans avoir recours à aucune contrainte.

Au point de vue juridique et moral, le profit n'est pas moindre. « Tous les traits généraux de l'évolution progressive de l'idée de justice et de droit, dit M. Tanon[1], sont déterminés au sein d'une communauté par le développement graduel et la prépondérance croissante des sentiments de solidarité, d'aide et d'assistance mutuelle, résultant de la coopération de ses membres dans la poursuite des buts sociaux, et de la substitution dans cette coopération des formes de la liberté à celle de la contrainte. » La collaboration d'hommes

[1] TANON, p. 93.

libres accroît, en effet, l'estime que chacun a pour ses semblables, puisqu'elle fait sentir à tous combien le rôle joué par chacun importe au succès de l'ensemble; elle prépare ainsi, par le respect des êtres que l'on estime, les manifestations d'un besoin de justice et le progrès des idées égalitaires, de celles du moins qui portent tous les associés à se considérer comme également méritants, quand ils remplissent tous leurs fonctions avec une égale bonne volonté, avec le même zèle. Elle leur fait accorder leur confiance les uns aux autres, développe les sentiments de sympathie, fait que bientôt chacun est dévoué non seulement à la cause commune, mais individuellement à chacun de ceux qui servent la cause commune. La générosité, la charité apparaissent; l'aide réciproque s'ensuit. Et combien est noblement humaine cette solidarité qui passe de l'interdépendance et de la coordination des efforts à l'assistance mutuelle pour l'accroissement incessant de la valeur de chacun, grâce au concours de tous les autres!

75. La « mutualité » est la conséquence naturelle de la solidarité sociale, devenue clairement consciente de ses fins utilitaires ou morales. Quand un groupe cherche à être fort, — et comment ne chercherait-il pas à l'être? — il serait absurde qu'il laisse débiliter un à un ses éléments, qu'il laisse les individus qui le composent succomber dans la lutte contre les maux de toutes sortes, et qu'il ne cherche pas à leur donner le plus de vitalité, la plus grande puissance possible. Dans une association commerciale ou industrielle, il serait inconcevable que des associés soucieux du succès de l'entreprise ne se prêtent pas un mutuel appui afin que le crédit d'aucun d'eux ne pût être ébranlé. Dans tout

agrégat, chacun souffre de voir amoindrie la force d'attaque ou de résistance de son compagnon de lutte : la maladie, la misère, chez quelques-uns, c'est l'entreprise commune rendue plus difficile pour ceux qui demeurent valides; il est donc inévitable que des êtres solidaires conséquents avec eux-mêmes se réconfortent mutuellement. Nous avons dit plus haut[1] comment, en dehors des mobiles d'ordre utilitaire, la charité des hommes les uns à l'égard des autres peut répondre à un vif sentiment de la dignité humaine, sentiment contrarié par le spectacle de l'abaissement moral ou de l'impuissance physique d'autrui. Quand les êtres sont étroitement dépendants les uns des autres, la charité devient d'autant plus aisément réciproque et engendre une forme supérieure de mutualité : celle d'individus qui se secourent sans se demander s'il est de leur intérêt d'agir ainsi, et uniquement par besoin de favoriser en autrui l'expansion vitale qu'ils désirent pour les autres comme pour eux-mêmes.

Bien inférieure à cette « mutualité » dans les agrégats d'êtres solidaires serait celle d'hommes uniquement soucieux de parer, par une sorte d'assurance peu coûteuse, aux conséquences funestes d'événements imprévisibles, maladies ou accidents, uniquement portés à s'associer par prévoyance, par désir égoïste d'obtenir de la collectivité, moyennant le petit sacrifice hebdomadaire mensuel ou annuel, consenti presque à regret comme le payement d'une prime d'assurance, un concours pécuniaire avantageux. Mais à côté de ceux qui, après avoir établi la comparaison de la minime dépense

[1] P. 252.

et du gain aléatoire, ne se décident en définitive qu'à courir un risque, comme dans un pari hasardeux, sont heureusement de plus en plus nombreux ceux qui sont heureux de constater que la contribution de chacun à l'œuvre commune, permet de faire bénéficier les associés atteints par l'infortune des ressources parfois considérables de la collectivité ; ceux qui comparant la puissance bienfaisante de l'association à l'impuissance individuelle, en présence du malheur d'un ami, sentent combien il serait désirable que les collectivités fussent plus aptes encore à jouer le rôle de puissances secourables à l'égard de leurs membres. La pratique de l'assistance mutuelle est bonne socialement quand elle fait naître ou grandir le sentiment de solidarité; quand, grâce à la substitution à l'aumône, moralement onéreuse à celui qui reçoit, du droit au secours, acquis par un contrat d'association, elle permet d'unir au sentiment charitable le souci de la dignité humaine. Ceux qui s'unissent sans distinction de profession pour s'entr'aider en cas de besoin ne font qu'élargir les cadres de l'assistance que se doivent des êtres solidaires ; quelque faible que soit le sentiment de leur interdépendance, ils peuvent du moins avoir la satisfaction de constituer une sorte d'organe répondant à une fonction sociale, de travailler à l'organisation d'une société meilleure dans laquelle l'individu ne sera plus abandonné seul à son infortune : ils remplissent donc, à un certain point de vue, le devoir de solidarité. Ils complètent l'œuvre de l'État ; ils suppléent au manque de générosité collective, et s'ils épargnent à l'agrégat le retentissement de quelques misères individuelles, s'ils font servir l'association à un relèvement matériel et moral des indivi-

dus, ils sont de précieux facteurs d'une solidarité sociale supérieure.

Mais on ne saurait se dissimuler combien précaire est la solidarité des mutualistes qui ne sont que mutualistes et ne constituent pas un véritable tout social par la cohésion ou la coordination des éléments, grâce à un mode quelconque de coopération. Tandis que la mutuelle assistance s'impose, comme nous l'avons vu, dans l'association coopérative, elle est à la merci de la lassitude ou d'un courant d'union contraire quand elle est à elle-même sa propre fin. La fédération de sociétés coopératives concourant aux mêmes fins sociales peut accroître avec le plus d'efficacité la sphère de l'assistance mutuelle au delà des limites du simple agrégat professionnel; si un jour une nation entière venait à être constituée uniquement par des associations libres, mais solidaires les unes des autres, comme le seraient en elles leurs éléments, et se partageant tout le travail social économique, intellectuel, politique, artistique, etc., le problème de l'assistance publique ne serait-il pas aisément résolu grâce à la claire notion en chacun du devoir universel de vouloir pour autrui tout ce que l'on souhaite pour soi-même et d'agir en conséquence?

76. Pour permettre l'organisation sociale la plus haute et pour éviter le conflit avec d'autres associations coopératives, chacune d'elles doit avoir une fonction bien déterminée. Sans doute, la solidarité sociale est d'autant plus grande dans un agrégat qu'un plus grand nombre de liens de diverses sortes, politiques, religieux, économiques, rattachent les membres les uns

[1] Voir plus haut, p. 3, les conditions de la solidarité sociale.

aux autres : la famille primitive, la congrégation religieuse du moyen âge, étaient des « associations omnifonctionnelles[1] » ; tous les groupements, obligés de s'isoler pour conserver l'existence, et par conséquent de se suffire à eux-mêmes, doivent ainsi diviser entre leurs membres le travail complexe qui répond aux divers besoins de la collectivité. Mais l'ancienne famille, la villa romaine, le monastère du moyen âge, la communauté féodale, les petites cités elles-mêmes, obligées de compter presque exclusivement sur leurs propres ressources, ne peuvent qu'entraver l'essor industriel, soumettre l'individu à une étroite discipline en le maintenant dans la même fonction sans lui offrir aucune occasion d'expansion vitale, de progrès. Au contraire, « l'association unifonctionnelle ne prend à l'individu que juste la quantité d'énergie et d'intelligence nécessaires à son fonctionnement, et laisse le reste de sa personnalité ouverte à toutes les compréhensions, préparée à tous les efforts que réclament ses autres fonctions sociales[2] ». Chacun des membres d'une société coopérative peut ainsi, une fois remplie sa fonction économique, jouer, dans une autre association, son rôle au point de vue politique, puis accroître d'un autre côté sa solidarité au point de vue intellectuel ou artistique. La diversité des modes d'association qui le sollicitent le libère à l'égard de chacun des groupes dans lesquels se manifeste son activité : il échappe à la tyrannie de la collectivité, qui tenterait de l'asservir non seulement en tant qu'énergie productrice, mais encore en temps que penseur, croyant, homme politique. Et

[1] Dr Papillault, p. 194.
[2] *Id.*, p. 191.

dans chaque groupe il coopère cependant à une œuvre d'ensemble, puisque l'activité d'une association est complémentaire de celle des autres, dans la fédération générale des membres d'un même tout capable de se suffire à lui-même.

Ce tout susceptible de vivre de sa vie propre, c'est de nos jours la nation[1]. L'unité nationale tend à devenir celle d'un système de groupements de toutes sortes, économiques et politiques surtout, dont la solidarité assure à l'agrégat une vie analogue à celle de la cité antique, de la famille d'autrefois, mais d'une éclatante supériorité. Une fédération universelle ou du moins internationale d'associations coopératives risquerait de faire perdre de vue la solidarité des diverses fonctions sociales, solidarité cependant nécessaire à l'harmonie des multiples forces collectives dont chacune ne doit se développer que dans la mesure où le permet le développement des autres, afin qu'il n'y ait pas à un moment donné pléthore ou défaut de production industrielle, excès ou manque de recherches désintéressées, langueur d'un côté et exubérance d'un autre. Qu'adviendrait-il de l'humanité civilisée, si de grandes associations internationales attiraient à elles le plus grand nombre des intelligences et enlevaient à l'usine, à la mine ou à la terre, les bras nécessaires à la production des biens de première nécessité? Pour que l'équilibre

[1] Jaurès, pp. 147, 131. « Cette association universelle, impérissable, qui comprend sur une portion déterminée de la planète tous les individus et qui étend son action et sa pensée aux générations successives, c'est la *nation.* Et si nous invoquons la nation, c'est pour assurer la plénitude et l'universalité du droit individuel. »

ne soit pas rompu, il faut que l'on puisse aisément apercevoir à temps, dans une collectivité unifiée, le résultat d'ensemble de l'indispensable concours de toutes les forces sociales. Les nations d'aujourd'hui répondent à ce besoin de centralisation des résultats : elles peuvent, pour le maintien de l'équilibre, organiser la protection des fonctions les plus menacées, favoriser quand il en est besoin l'essor scientifique ou l'essor commercial et industriel, faire un effort d'ensemble en faveur de l'agriculture, en faveur de l'art, pour le bien-être matériel ou pour l'accroissement de la valeur intellectuelle et morale dans la collectivité.

77. C'est même, semble-t-il, sur ce principe de solidarité nationale — dans la défense des fonctions sociales indispensables à la vitalité normale d'un pays — que peut reposer la théorie protectionniste. La protection d'une industrie nationale, grâce à des tarifs plus ou moins prohibitifs des produits étrangers, pourrait paraître un des effets d'une solidarité restreinte, exclusive d'une interdépendance plus large des producteurs et des consommateurs ; on pourrait considérer comme peu fondée la prétention des États à faire la hausse ou la baisse du prix des denrées, par exemple, grâce à leurs tarifs douaniers qui, s'ils permettent une plus large rémunération des producteurs, font peser plus lourdement sur les consommateurs des charges établies au profit d'un petit nombre d'agriculteurs ou d'industriels. On ne saurait contester, en effet, l'immoralité d'un protectionnisme destiné à enrichir quelques privilégiés. Mais les théoriciens les plus récents de la protection la justifient par un souci de la vitalité de la nation entière, par le désir de « maintenir en activité les industries dans les-

quelles la production se fait momentanément à perte[1] », afin que « la marche en avant de la nation devienne régulière et sûre[2] », et que lui soient évités les changements incessants, les crises qui compromettent la régularité de l'évolution économique. Une nation est d'autant plus prospère et peut acquérir d'autant plus de moyens de développement (à tous les points de vue), qu'elle met mieux en œuvre toutes les ressources dont elle dispose, qu'elle « met davantage en rapport même les fonds les plus ingrats » ; en ne laissant perdre aucune occasion de faire entrer dans une coopération toujours plus active toutes les énergies qu'elle peut contenir en son sein, dût-elle subventionner un travail improductif au premier moment, elle s'assure pour l'avenir une puissance bien supérieure à celle des nations qui se bornent à jouir des avantages présents, qui ont une « économique statique » et non « dynamique ». Le « nationalisme économique » n'est pas une doctrine de concurrence entre les nations ; il « ne doit pas avoir pour effet de comprimer les relations internationales ; tout au contraire, il en élargit la base en favorisant entre chaque pays la mise progressive en valeur de toutes les facultés productives naturelles ou acquises. Le progrès général du monde sera obtenu par l'indépendance économique des nations et non par la prépotence industrielle de l'une d'elles[3] » ; la solidarité nationale n'est pas invoquée en faveur de la lutte entre pays civilisés, mais en faveur de la coopération dans les limites d'un pays donné. De même que des travailleurs associés

[1] Simon-N. Patten, p. 196.

[2] *Id.*, p. 200.

[3] Cauwès (Introduction à l'ouvrage de Patten), p. iv.

s'entr'aident pour obtenir un meilleur résultat d'ensemble et pour accroître leur puissance commune de production, ceux qui produisent le plus favorisant le travail de ceux qui produisent à perte, de même dans une nation toutes les fonctions, aussi bien celles qui sont actuellement productives que celles qui ne le sont pas mais peuvent le devenir, doivent être solidaires, les unes compensant l'insuffisance momentanée des autres, afin qu'aucune ne souffre du chômage ou ne disparaisse, privant à l'avance les autres d'un concours à venir.

On conçoit aisément que cette théorie exige une distinction soigneuse des fonctions indispensable ou utiles et des fonctions qui peuvent être sacrifiées sans inconvénient pour le progrès social. Il serait injuste de demander à la collectivité des sacrifices en faveur d'entreprises qui demeureront toujours improductives : on ne saurait admettre qu'un organisme s'épuise à la longue pour nourrir un organe qui ne jouera jamais aucun rôle dans l'accroissement de la vitalité ou la défense du corps vivant ; mais on comprend fort bien qu'aussi longtemps qu'un organe, qui sera ultérieurement utile ou indispensable, se forme, se fortifie, fait l'apprentissage de sa fonction, il reçoive un sang généreux et soit nourri aux dépens des autres. Si le protectionnisme se borne à établir une solidarité plus ou moins onéreuse pour un temps, mais qui plus tard assurera plus de bien-être au « corps social », il a assurément sa place parmi les théories qui se rattachent à la coopération.

78. Ainsi conçu, il peut même se réclamer de la doctrine générale qui donne à tous ceux dont l'apport ne contribue pas directement au bien-être matériel de la collectivité le droit de bénéficier cependant de l'acti-

vité économique des autres : les savants, les penseurs, les poètes, les artistes, les hommes politiques, sont nécessaires à une nation; ils ne produisent pas cependant des biens d'usage ou d'échange, mais du moment où ils coopèrent à leur façon au progrès humain, la collectivité doit pourvoir à leur subsistance. Méconnaître l'importance de leur collaboration serait nier qu'une société ait besoin d'une élite qui lui donne des idées directrices, qui épure les sentiments collectifs et travaille à leur procurer des modes d'expression susceptibles de les rendre plus agissants, plus féconds. Tandis que les travailleurs des champs ou de l'usine fournissent à tous vêtements, abris et nourriture, les travailleurs du laboratoire, les rêveurs eux-mêmes, procurent à tous la nourriture spirituelle, accroissent sans relâche le capital commun des idées, des inventions, des modes supérieurs de la sensibilité et de la volonté. Sans la solidarité sociale, organisée de telle façon qu'un échange continuel de tous les biens s'établisse dans la nation, cette coopération des travailleurs de toutes sortes deviendrait impossible, et ce serait alors l'irrémédiable décadence des sociétés trop utilitaires pour apprécier autre chose que les fruits tangibles du travail manuel.

La collaboration scientifique n'est pas moins désirable que la coopération industrielle ; des associations de savants, des instituts, des universités, ont à jouer dans l'organisation sociale un rôle non moins considérable que celui des syndicats ouvriers et des sociétés coopératives de production. Si les groupements d'ordre économique ne s'entendent pas pour assurer la vitalité des groupements d'ordre intellectuel, pour donner aux savants et aux inventeurs, en même temps que le loisir de se

livrer à leurs recherches sans souci de la vie matérielle, la paisible possession de laboratoires, de bibliothèques, de moyens d'étude et de publication des travaux, des résultats obtenus, c'est à la nation, en tant que système unique d'énergies de toutes sortes, qu'il appartient de s'imposer des sacrifices pour la protection et le développement de ce mode particulier d'activité sociale qui est le travail scientifique; de constituer une sorte de dotation des instituts, des universités, des sociétés savantes, analogue à celle de l'Assistance publique. Doit-on cependant désespérer de voir les sociétés qui ont pour fin la production de la richesse économique prendre conscience, en leurs membres, de leur dépendance mutuelle à l'égard des sociétés savantes, et par conséquent du droit qu'ont ces dernières, qui versent au trésor commun leur admirable apport de vérités et de lumières nouvelles, d'attendre en retour non de la contrainte exercée par l'État, mais de la libre initiative privée, cette dotation qui n'est, après tout, qu'une juste rémunération? Et lorsque l'art de diriger l'organisation des sociétés, la politique, sera devenu une « technique » scientifique, ceux qui voueront leurs aptitudes intellectuelles et leur énergie à la recherche des solutions les plus conformes à la morale sociale pour en faire les idées directrices du gouvernement des hommes, ne pourront-ils pas attendre, comme les inventeurs et les savants, la rémunération spontanément offerte de leur contribution à l'œuvre de solidarité sociale?

79. Sous le régime de la coopération libre, mais de plus en plus régulière et systématique, de la coopération des individus dans l'association, des associations de toutes sortes dans la nation, chacun peut revendiquer

un droit d'appropriation des biens matériels, des richesses produites en commun, proportionnel à son mérite, à son zèle, à sa valeur sociale. L'entrepreneur, qui conçoit une œuvre, dirige l'exécution de son projet, rend fécond le travail d'individus souvent incapables par eux-mêmes d'avoir une notion précise de la fin qu'ils concourent à réaliser, a nécessairement sa part dans les bénéfices de l'entreprise, et cette part est d'autant plus grande que le mérite est plus grand, que le travail préparatoire, les études, les recherches, les calculs, l'effort intellectuel, la puissance de volonté et d'attention, ont joué un rôle plus considérable dans les divers moments qui ont conduit au succès final. Dira-t-on que, par esprit de solidarité, les plus méritants doivent s'efforcer d'ignorer leur supériorité et ne pas accepter une rémunération plus élevée que celle des plus faibles, des plus maladroits, des moins actifs de leurs collaborateurs? Chacun faisant tout ce qu'il peut, le mérite n'est-il pas le même chez tous? Et nul ne pouvant se rendre compte exactement de ce qu'il doit aux autres, et de ce que les autres lui doivent dans un tout formé d'éléments solidaires, l'égalité dans le partage des bénéfices ne serait-elle pas justifiée? Mais la supposition d'un zèle égal chez tous les coopérateurs, d'une bonne volonté aussi estimable chez l'un que chez l'autre, quelle que soit la fonction remplie ou la besogne accomplie, est une hypothèse rarement réalisée. On peut sans doute poser en principe que tous les hommes ont même valeur morale, même mérite lorsqu'ils coopèrent tous avec la même ardeur, avec un entier « bon vouloir »; mais on ne saurait nier que la bonne intention des uns est

plus efficace que celle des autres, à cause d'un exercice préalable qui a rendu la volonté plus apte à réaliser ses décisions, le sujet plus maître de lui-même et mieux pourvu de moyens d'exécution. Le mérite égal au moment considéré n'empêche pas de voir des mérites inégaux dans les précédents moments; et il n'est point injuste, en conséquence, de tenir compte non seulement de l'intention, mais encore de l'efficacité de l'intention, dans la détermination des droits de chacun. Nous ne saurions perdre de vue le facteur personnel de valeur individuelle, quelle que soit l'importance du facteur social, et s'il est injuste d'attribuer toute la valeur d'un individu à sa propre nature et à son seul effort, il est injuste aussi de l'attribuer tout entière au milieu dans lequel il s'est développé et dans lequel il agit. S'il doit beaucoup à la multitude d'êtres dont il est solidaire, son mérite n'est pas entièrement réductible à celui des causes sociales qui l'ont rendu tel qu'il est. Il y aurait donc quelque iniquité à ne pas attribuer des droits différents sur les bénéfices d'une entreprise commune à des agents qui diffèrent notablement, et par le labeur consenti, et par le rôle joué dans la réalisation de l'œuvre commune. Ceux qui ont le plus contribué au succès n'ont-ils pas déjà, grâce à la solidarité de tous les coopérateurs, fait bénéficier largement les moins habiles et les moins ardents au travail, de leur valeur et de leur zèle? Ne les ont-ils pas soutenus au cours de l'exécution, entraînés, guidés, réconfortés, aidés de bien des façons différentes? N'ont-ils pas introduit dans la « conscience collective » du groupe les idées et les sentiments les plus propres à rendre plus aisée la tâche de chacun?

Ni la solidarité sociale, ni la coopération n'entraînent donc une complète égalité dans la rémunération. Mais elles interdisent une inégalité fondée sur l'arbitraire : il faut que les prétentions de chacun à une part plus ou moins grande dans les avantages communs soient nettement justifiées par une participation effective, directe ou indirecte, plus ou moins considérable à l'œuvre commune. Un contrat librement consenti, déterminant à l'avance les limites dans lesquelles peut varier le droit de chacun par rapport à son rôle, peut seul éviter des contestations et des injustices. La solidarité dans la coopération doit, par conséquent, être le plus possible contractuelle. L'Etat doit alors intervenir pour faire respecter les engagements pris, et aussi pour prohiber les contrats léonins, empêcher que l'individu ne soit contraint par le besoin d'apporter sa collaboration à d'autres individus ou à des collectivités qui abusent de sa faiblesse pour le dépouiller en partie de ce qui lui reviendrait moralement.

Quiconque prête un capital, terre, argent ou machine, coopère à sa façon à l'œuvre qui ne pourrait pas être entreprise sans un tel prêt. Il a donc droit à une rémunération proportionnelle au service rendu d'une part, et d'autre part à l'importance des privations qu'il s'impose en mettant son bien à la disposition d'autrui. Du moment où nous avons reconnu la légitimité de la propriété individuelle, il semble que nous avons également reconnu celle du prêt à intérêt ; car celui qui jouit d'un bien personnel ne peut être contraint de le céder à autrui, pour un certain temps, sans indemnité, et celui qui cède volontairement son bien à autrui lui rend un ser-

vice qui entraîne reconnaissance, rémunération. Sans doute, la solidarité sociale permet de considérer le bien individuel, ainsi que la valeur personnelle, comme un produit social, comme l'effet d'une multitude de causes autres que le mérite du possesseur ; ne pourrait-on pas prétendre que ce bien acquis par l'individu, grâce au concours de tous, doit être mis gratuitement à la disposition de tous pour de nouvelles entreprises collectives ? Mais ce serait rendre par trop précaire la propriété personnelle que la soumettre ainsi à un perpétuel passage de la collectivité à l'individu et de l'individu à la collectivité. Si, comme nous l'avons montré, la personne humaine a un mérite particulier, indépendamment des heureux effets de la solidarité sociale, elle peut avoir une possession bien personnelle, correspondant à sa valeur propre. Le prêt à intérêt peut donc moralement subsister et être considéré comme un moyen de coopération indirecte. Toutefois, ici encore, il importe que l'État intervienne pour empêcher le possesseur de « moyens de production », indispensables à la coopération, d'abuser de la force que lui donne sa possession : la limitation du taux de l'intérêt est ainsi justifiée.

80. D'ailleurs, la solidarité des coopérateurs permet d'amener une baisse continue de ce taux, d'abord en substituant aux gros capitaux détenus par quelques personnes seulement, puissances économiques redoutables, un nombre plus ou moins considérable de petits capitaux appartenant aux coopérateurs eux-mêmes ; ensuite en augmentant le crédit des travailleurs. Un ouvrier isolé a peu de crédit ; s'il emprunte, on exige aisément de lui un gros intérêt ; mais des collectivités de travail-

leurs solidaires offrent des garanties particulières. « Telle est, dit M. Rostand[1], la fonction économique de la solidarité ; par elle, le créancier trouve une garantie établie sur ce double fait que la surveillance de la majeure partie des forces de travail qui composent le groupe solidaire est certaine jusqu'au jour de l'échéance, et que la validité de la majeure partie de ces forces ne fera pas faute pendant le même délai. » Les ouvriers, « dignes de crédit, » deviennent, « grâce au lien qui les soude les uns aux autres, *capables* de crédit aussi ». Ils trouvent donc plus aisément des prêteurs, dont la concurrence diminue les prétentions. Et cette solidarité dans l'emprunt exerce, comme l'a remarqué M. Gide, « une action éducatrice très bienfaisante et très certaine sur tous les associés. Elle suffit pour écarter de la société les non-valeurs et pour forcer ceux qui y sont entrés à surveiller leurs camarades ». Le crédit de l'association s'accroît d'autant. Il arrive que des sociétés se solidarisent à leur tour, afin d'offrir assez de garanties pour pouvoir emprunter à un taux peu élevé et prêter ensuite à chacun de leurs membres : les « coopératives de crédit », associations urbaines ou rurales (type Raiffessen ou type Schulze-Delitsch), deviennent de vraies « banques populaires » capables de rendre possibles de grandes entreprises industrielles, agricoles ou commerciales. La solidarité triomphe ainsi de l'un des principaux obstacles mis par l'organisation capitaliste des sociétés actuelles à l'indépendance économique des travailleurs : rien n'est plus louable.

[1] Congrès de l'Education sociale, *op. cit.*, p. 282.

En ce qui concerne plus particulièrement la consommation ou l'usage des richesses, on appelle encore « sociétés coopératives » celles qui ont pour fin « d'assurer à leurs membres l'approvisionnement à bon marché et de bonne qualité ». Elles méritent surtout le titre de « coopératives », parce que, « pour qu'elles puissent se constituer et réussir, il faut que quelques hommes fournissent un capital considérable de bonnes volontés et d'activité pratique, sinon d'argent, qu'ils restent toujours sur la brèche », et cela pour obtenir un résultat dont « les autres, les indifférents, profiteront ». « Ces associations sont des pépinières d'hommes qui apprennent là l'art de travailler pour autrui et de se dévouer à tous, ce qui est le propre enseignement solidariste[1]. » De même que les coopératives de production, elles tendent et doivent tendre à se fédérer, pour que les plus pauvres, les plus faibles puissent bénéficier d'achats faits en gros, « s'approvisionner dans les mêmes conditions que leurs grandes sœurs, » et éviter « toutes les difficultés du début. Ceci aussi est une très bonne école de solidarité ». Enfin les bénéfices réalisés par l'entreprise, grâce surtout à la collaboration des plus actifs et des plus éclairés, servent à accroître la prospérité de l'œuvre, à « la création de fabriques pour approvisionner les magasins, à la création d'universités populaires, de restaurants anti-alcooliques, de caisses de prêt gratuit, d'assistance, de mutualité, d'éducation et même de propagande sociale ou politique; en un mot, de toutes les œuvres par lesquelles les hommes peuvent essayer de s'aider

[1] Ch. Gide, *Des diverses formes de coopératives*, op. cit., p. 308.

et de se relever les uns les autres[1] ». Le partage des bénéfices entre tous les membres au prorata des achats de chacun n'est pas, en effet, suffisamment justifié. Le bénéfice en général est la rémunération de celui qui sert d'intermédiaire entre le producteur et le consommateur; il est légitime que celui qui emploie son temps et met son ingéniosité à l'achat de denrées, qui court le risque inhérent à tout mode d'approvisionnement, soit considéré par le consommateur comme un auxiliaire méritant. Or, dans l'association, les intermédiaires sont les membres les plus actifs, ceux qui dirigent l'entreprise, les véritables coopérateurs; leur subsistance, leur bien-être doit donc être assuré par tous leurs associés reconnaissants. Et si ces véritables agents de l'amélioration collective ne gardent pas pour eux les bénéfices, il est naturel que « le résultat collectif et impersonnel de l'activité et du succès de l'entreprise » reste le bien de l'agrégat et serve au progrès des individus solidaires.

Est-il à souhaiter cependant que la « coopérative de consommation » devienne, par suite de l'emploi de ses bénéfices à la création de moyens de production, à elle-même son propre fournisseur; qu'après avoir le plus possible supprimé les intermédiaires commerciaux[2], réduit au minimum « l'opposition d'intérêts entre le vendeur et l'acheteur et tout ce qu'elle entraîne avec elle de majoration de prix, de réclames, de mensonges, de falsification de denrées », elle « emploie comme ouvriers ses propres associés, efface non plus seulement les différences entre vendeurs et acheteurs, mais aussi

[1] Ch. Gide, op. cit., p. 309.
[2] Cf. Mariani. Voir plus loin, page 300, note 2.

entre producteurs et consommateurs, entre salariés et capitalistes »? M. Charles Gide y voit cet avantage que « tous ces antagonismes se trouvent noyés dans la solidarité d'un intérêt commun ». Nous y voyons un grand danger, celui du retour à « l'association omni-fonctionnelle », dans laquelle les producteurs et consommateurs forment un tout fermé, produisant juste ce qui est nécessaire aux besoins de l'agrégat et parvenant peu à peu à produire tout ce qui est nécessaire. Nous avons déjà dit combien une telle organisation sociale est funeste au progrès. La nation seule peut former ce tout, et en elle il importe que chaque groupement ait une fin spéciale, afin que tous puissent subsister à côté les uns des autres, dans une harmonie durable. L'association coopérative de production et de consommation à la fois n'est désirable qu'à la condition que ce soit la coopération effective de producteurs unis pour l'exercice d'une profession déterminée qui entraîne, par surcroît de solidarité économique, la participation pour tous ces travailleurs aux avantages d'un approvisionnement collectif : les nécessités d'une production intense peuvent amener, comme au Familistère de Guise[1], l'organisation sur place d'un service de vente par la collectivité à ses membres de produits achetés au dehors, au meilleur

[1] Voir Bancel, p. 230. Le Familistère de Guise a été fondé par un des disciples de Fourier, Godin, qui, « après avoir bien assis son industrie [d'appareils de chauffage], a créé à l'usage de ses employés une vaste construction à trois étages appelée Familistère, pouvant contenir 1200 personnes et disposée selon les principes du Phalanstère de Fourier... Les magasins coopératifs font plus d'un million d'affaires par an, en livrant aux consommateurs toutes sortes de marchandises de première qualité... Les services d'éclairage, d'hygiène, de voirie, sont à la charge de l'administration. »

compte possible; mais si l'association de consommation entreprend de fabriquer elle-même les matières dont elle doit simplement s'approvisionner, il n'y aura d'autre limite à l'extension de sa puissance industrielle et à la variété de ses entreprises que la puissance de consommation de tous ses membres. Elle sera donc amenée à accroître le plus possible le pouvoir de consommer, à rendre même obligatoire l'achat de certaines denrées, et elle nous ramènera ainsi à la solidarité assurée par la contrainte, à l'oppression de l'individu par une collectivité, dont il ne peut guère sortir sans préjudice.

La coopération proprement dite (hormis l'association des consommateurs désireux de supprimer les intermédiaires plus ou moins onéreux) reste donc l'unique fondement d'une organisation rationnelle de la solidarité sociale. Ses conséquences, elles-mêmes favorables à l'accroissement de cette solidarité et au progrès de cette organisation, sont multiples : outre une nouvelle forme de crédit et par conséquent de concentration des capitaux au profit d'entreprises industrielles, agricoles ou commerciales, dans lesquelles le régime du partage équitable entre associés remplace le régime du salariat, outre des formes multiples d'assistance mutuelle (secours en cas d'accident ou de maladie, retraites pour la vieillesse, aide réciproque dans les entreprises privées, achat en commnn en vue d'une consommation moins onéreuse), la coopération peut entraîner toutes sortes d'œuvres philanthropiques qui attestent le désir qu'éprouvent les hommes de s'entr'aider, de former un système d'êtres rendus meilleurs les uns par les autres, de plus en plus interdépendants. Lorsque, grâce au

crédit dont elles peuvent jouir, — tous leurs membres s'engageant solidairement envers les créanciers, — des associations de diverses sortes auront coopéré les unes à l'hygiène publique par la construction « d'habitations ouvrières à bon marché[1] », de « bains-douches », de « sanatoria »; les autres à l'assistance et à l'éducation sociales, d'autres encore au progrès scientifique ou technique, elles auront assuré par la solidarité de leurs membres la protection de chacun contre les maux qui menacent la vie, la santé, le bonheur, la moralité même.

Les sociétés coopératives méritent donc pleinement la sollicitude des nations civilisées, en ce moment même où elles sont sur bien des points en opposition avec le régime de la concentration capitaliste et du salariat[2].

81. La puissance redoutable des grandes entreprises capitalistes, fédérées sous la forme de *trusts*, doit appeler

[1] Cf. Rostand.

[2] Dans un ouvrage récent (*Il fatto cooperativo nell'evoluzione sociale*, Bologne, 1906) M. Mariano Mariani a étudié le problème des coopératives à un point de vue exclusivement économique. Il a vu dans les sociétés coopératives, soit de production, soit de consommation, l'effet d'un désir *égoïste* de retirer un profit de l'action collective (par suite de la diminution du prix d'achat ou de l'élévation du prix de vente), sans *spéculation* ni *monopole*. Mais pour lui l'évolution qui a engendré les coopératives (par réaction contre l'individualisme outrancier) va à l'encontre de la *division du travail social;* elle tend à confondre dans le même individu l'ouvrier, le capitaliste, l'entrepreneur, le vendeur et le consommateur. En réalité, elle *supprime* des intermédiaires inutiles; et sur ce point elle se trouve d'accord avec le socialisme, qui d'après M. Mariani n'est que « l'anticiption idéale » du coopératisme. Mais nous ne saurions admettre que la solidarité ait pour effet le retour à des communautés de producteurs-consommateurs qui n'auraient plus qu'à se loger ensemble pour réaliser le phalanstère ou le monastère.

l'attention des législateurs sur les mesures à prendre pour remédier à une sorte de tyrannie ploutocratique. Les trusts sont fatalement amenés à rechercher le monopole dans une des branches de la production humaine, à ruiner toutes les entreprises qu'ils ne réussissent pas à absorber, à détruire ainsi la libre coopération. La solidarité des financiers et des entrepreneurs dans la coalition des grands producteurs est une solidarité de conquérants, impitoyables pour les faibles et les vaincus. M. des Rousiers a pu montrer que le monopole acquis par les « rois de l'acier ou du pétrole » n'a pu l'être que grâce à des abus, des privilèges, des faveurs, des avantages illégitimes, qu'une bonne législation n'eût pas permise[1]. Le succès des trusts est l'effet « d'un usage anormal de la puissance publique », usage qui a permis de créer des « instruments d'oppression » là où l'on aurait pu aisément trouver des moyens d'organisation économique. Le trust a, en effet, des avantages qui ne lui sont pas propres, qui sont ceux de toute fédération de forces économiques unies pour la régularisation de la production. Ces avantages sont : « les économies apportées à la fabrication, à la distribution des produits, l'équilibre plus exact entre la production et la consommation, ce que les défenseurs de trusts appellent avec un grand bonheur d'expression la production scientifique substituée à la production anarchique[2]. » Il permet de diminuer les frais généraux, de fermer les usines mal outillées pour les remplacer par des ateliers convenables, pourvus de machines perfectionnées, auxquels sont annexées des œuvres d'hygiène corporelle et

[1] P. des Rousiers, p. 52.
[2] *Id.*, p. 93.

morale, d'acheter les matières premières et de les façonner à meilleur marché, d'éviter les crises de surproduction, les chômages forcés, les méfaits de la « folle concurrence[1] ». Mais ces bienfaits ont été obtenus en partie par le cartell allemand qui « ne vise ni à l'écrasement ni à l'absorption », et s'efforce de limiter les effets funestes de « l'anarchie économique », sans diminuer la liberté des contractants[2]. Tous ces bienfaits peuvent être obtenus par des fédérations de sociétés coopératives, par une « harmonie des forces productives », d'autant plus aisée à réaliser que l'interdépendance sera plus éclairée et volontaire.

[1] Cf. des Rousiers, pp. 93 à 95; Dos Passos, *Commercial Trusts* (New York, Putman, 1901), pp. 92, 101.
[2] Martin Saint-Léon, 1, pp. 236, 237.

CHAPITRE VI

L'ÉDUCATION DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE.

82. Valeur de la « conscience collective ». — 83. L'habitude de la solidarité. — 84. Apprentissage de la coopération. — 85. Hérédité intellectuelle. — 86. Influence du sentiment artistique et religieux. — 87. L'action éducatrice.

82. Tout ce qui précède montre combien il importe de veiller à ce que la solidarité sociale ne devienne pas plutôt nuisible qu'utile à la réalisation des fins morales. L'État, produit de la solidarité sociale, nous a paru devoir intervenir à tout instant pour protéger l'individu contre des forces collectives, toujours portées à imposer leur domination. Mais pour que l'État joue ce rôle de libérateur, il faut que ceux qui constituent la nation souveraine soient en grand nombre éclairés sur les dangers de la contrainte sociale et sur les devoirs du législateur. La réflexion humaine doit être suscitée par les écrits des penseurs, les enseignements des psychologues et des sociologues, les avertissements des moralistes sur les problèmes de solidarité sociale : une éducation des êtres solidaires en tant que tels devient indispensable.

Les moralistes ont cru longtemps devoir réagir surtout contre l'égoïsme : on s'est efforcé de prêcher par-

tout la solidarité. Il n'est point besoin cependant d'encourager les hommes à former des castes, des sectes, des coteries, de développer en eux « l'esprit de corps » ou « l'esprit de clocher » : ils se solidarisent spontanément pour la lutte et pour l'oppression des plus faibles; les enfants eux-mêmes savent fort bien former des groupes pour imposer la « volonté collective » à tous ceux qui font preuve d'originalité ou d'indépendance. Il ne faut pas avoir atteint un haut degré de développement intellectuel pour concevoir les avantages de l'action en commun, de la cohésion, de la coordination et de l'interdépendance : les esprits les plus faibles admettent plus aisément même que les mieux cultivés la domination de la collectivité, la soumission de l'individu aux exigences de la masse. M. Léon Bourgeois dit qu'on doit « demander à la conscience de chacun des individus de s'élever au rang de ce qu'on pourrait appeler la conscience commune ou la conscience sociale[1] ». Mais nous avons vu que l'ensemble des idées et sentiments susceptibles de devenir communs à tous les individus d'un agrégat est fatalement inférieur à l'ensemble des idées et sentiments qui dirigent individuellement la moyenne des êtres qui composent cet agrégat. « Élever » la conscience individuelle au niveau de la conscience collective, c'est la faire déchoir quand elle est celle des êtres les mieux doués et les plus moraux. Ce n'est que pour les êtres faibles, sans volonté, sans originalité, qu'il y a vraiment profit à remplacer des appétitions ou des conceptions d'ordre inférieur par les modes de sensibilité et d'intelligence qui prennent place dans la « con-

[1] Léon Bourgeois, 2, p. 92.

science collective » par suite de la collaboration spontanée de tous, des supérieurs et des inférieurs. Aussi les éléments inférieurs d'un agrégat quelconque reconnaissent-ils au sens commun, à l'opinion publique, à la « volonté » générale, une autorité que leur dénient les esprits plus éclairés. Faut-il donc combattre l'orgueil de ceux-ci et prêter une oreille complaisante à ces adversaires de l'individualisme, qui nous demandent de sacrifier la liberté, les droits, la dignité de l'individu à l'unité morale, à l'unité d'action, à l'unité de croyances, à l'autorité que souhaite la multitude? Sous prétexte de solidarité à développer, va-t-on accoutumer les gens au mépris de l'élite, dont l'indépendance d'esprit ou la force de caractère fait souvent quelque chose d'odieux pour les démagogues en furie? Le fait aisé à constater que tous les hommes dépendent les uns des autres va-t-il servir d'unique fondement à une éducation qui aurait simplement pour fin d'accroître cette interdépendance, d'amener l'individu à l'abnégation, à la méconnaissance de la valeur personnelle, à l'exaltation de la puissance collective? On le croirait parfois, à lire des ouvrages dans lesquels le mot « solidarité » revient à tout propos comme un terme magique susceptible de donner la solution de tous les problèmes qui se posent à l'occasion de la conduite individuelle ou collective.

L'éducation des êtres solidaires en fait, et qui aspirent à le devenir moralement, ne peut pas, nous l'avons vu, méconnaître la nécessité d'unir au désir de coordination sociale la ferme volonté de ne pas restreindre la liberté ou porter atteinte à la dignité de l'individu. Que l'on fasse sentir à tous, enfants ou adultes, que

« l'égoïsme, qui veut être le sacrifice des autres à soi, est le sacrifice involontaire de soi; qu'il cherche à grandir la vie, à la faire plus facile, plus abondante, plus pleine, et qu'au vrai il la diminue, il l'appauvrit, il l'anéantit;... qu'il est un arrêt de croissance[1] »; rien de mieux; et certes, on ne saurait trop montrer les dangers de l'individualisme, de l'indifférence pour autrui, de la concurrence vitale. Mais il faut montrer aussi les dangers de « l'égoïsme collectif », de cet amour exclusif que des individus ont pour leur groupe, leur cité, leur corporation, leur nation, et qui les rend indifférents aux maux des individus étrangers à leur sphère sociale; il faut stigmatiser l'affaissement des volontés qui résulte d'une obéissance passive au pouvoir collectif, le mépris de la justice et de la vérité qui est la conséquence fatale du sacrifice perpétuel des droits individuels à l'intérêt général ou au plus grand bonheur du plus grand nombre.

83. Mais le développement de l'esprit critique, de la volonté, de la puissance de réflexion, du caractère individuel, n'est possible qu'au sein de la collectivité : la solidarité préexiste à l'effort que chacun doit faire pour la rendre morale. L'individu passe de la solidarité familiale à la solidarité scolaire, professionnelle, religieuse, civique, nationale, et il faut que dans les divers agrégats dont il fait partie il prenne nettement conscience de sa dépendance à l'égard des autres et de l'influence qu'il exerce même involontairement sur eux. Avant de pouvoir se révolter contre elle, il subira la contrainte sociale; avant de coopérer librement, il s'habituera à

[1] G. Séailles, p. 171.

l'action concertée, et il sera un moyen pour des fins qui ne seront pas proprement les siennes bien avant de pouvoir chercher délibérément à faire servir autrui à la réalisation de ses desseins personnels. Il importe de prévenir chez lui la crise qui l'éloignerait pour longtemps, sinon à jamais, d'une solidarité rendue odieuse par ses exigences excessives. Pour éviter l'individualisme outrancier, rien ne vaut autant qu'une solidarité qui sait se rendre acceptable, avantageuse, agréable. L'éducation en vue de l'interdépendance morale des êtres raisonnables doit donc être donnée par des associations respectueuses de la dignité individuelle, et c'est la vie au sein de ces associations qui est la meilleure préparation à un mode d'existence analogue dans les divers milieux sociaux.

La famille doit, par conséquent, habituer l'enfant dès le jeune âge à concevoir l'unité synthétique de tout agrégat social : que rien ne soit fait par l'un de ses membres dont on ne constate le retentissement en tous les autres; que tous se montrent affectés de la joie ou de la douleur d'un seul; que l'on s'efforce de parvenir à une communion d'idées, de sentiments qui se manifeste dans toutes les démarches, dans toutes les entreprises; que l'autorité des parents, des frères aînés repose sur la confiance qu'ont en eux les autres membres de la famille, sympathiques les uns aux autres, prêts à un échange incessant de services, de bons procédés; et l'enfant pourra faire dans la famille l'apprentissage de la plupart des vertus sociales, du dévouement des uns aux autres, de la charité la plus relevée.

84. Dans l'école, le maître doit encourager la coopération aussi bien dans le travail que dans les jeux;

on[1] a dit avec raison que les enfants dans leurs récréations agissent déjà d'une façon analogue à celle des hommes dans les occupations sérieuses : l'esprit d'association, de camaraderie, de mutuelle assistance, peut donc être développé par des maîtres soucieux d'empêcher que la solidarité de quelques-uns devienne oppressive pour les autres, que l'injustice apparaisse dans les rapports entre groupes plus forts et groupes plus faibles. Le régiment est une excellente école de solidarité morale : tous les soldats soumis à la même discipline, vivant de la même vie, sont sans doute exposés aux dangers de la contagion morale, et leur interdépendance peut être nuisible à tous ceux qui ne savent pas résister aux funestes entraînements de la vanité, de la crainte du ridicule, du désir de plaire au plus grand nombre; mais ils sont obligés sans cesse de s'entr'aider, de se corriger les uns les autres d'imperfections qui nuiraient au bien-être, à la considération, à la liberté du corps tout entier dont ils font partie.

Nous avons vu comment, dans l'activité industrielle, la coopération volontaire peut être féconde en effets moraux. Le travail intellectuel, la recherche scientifique entraînent moins d'émulation que de désirs d'approbation, d'entente, d'assistance réciproque. La solidarité morale suppose la recherche en commun du vrai, de la pensée sur laquelle tous pourront s'entendre. L'erreur et l'ignorance sont funestes à la cohésion sociale, car elles entraînent le conflit des préjugés, des opinions aventureuses. L'éducation scientifique, qui fait concevoir la nécessité de recourir à des méthodes com-

[1] Notamment M. Espinas.

munes pour la découverte de la vérité, amène les individus non seulement à la plus scrupuleuse probité, condition de la confiance réciproque, mais encore à la vérification des résultats les uns par les autres, cause de coopération volontaire, d'interdépendance acceptée et recherchée. Et ce n'est pas dans le monde des savants ou des chercheurs désintéressés que l'on risque de découvrir un seul esprit prêt à renoncer à sa légitime indépendance, à son droit d'être raisonnable, pour se soumettre passivement aux décisions de la multitude, pour subir une contrainte intellectuelle imposée par le plus grand nombre. Il serait donc souhaitable que tous les hommes civilisés fassent l'expérience de cette liberté dans la solidarité qui caractérise les véritables sociétés savantes.

85. L'instruction donnée à tous n'est pas seulement un moyen de préparer les individus à une solidarité d'ordre supérieur; elle est, dans l'éducation sociale, ce qui atteste le plus nettement la solidarité dans le temps. Les générations successives ont le devoir de transmettre sans cesse accrû à celles qui les suivent le bien collectif légué par celles qui les ont précédées, car les sociétés présentent dans leur vie une continuité analogue à celle que présentent des organismes individuels : on ne sépare les uns des autres les moments successifs de leur existence que dans la pensée qui se les représente; en réalité, l'interdépendance constante des plus âgés et des plus jeunes fait qu'il n'y a jamais de solution de continuité dans le devenir social. Les nouveaux venus à la vie collective font auprès de leurs aînés l'apprentissage de tous les moyens de connaissance et d'action qui permettent la civilisation et le progrès; les jeunes

rendent, par l'énergie nouvelle qu'ils apportent, plus fécondes les idées, l'expérience, de ceux qui s'acheminent vers la tombe, et tous bénéficient ainsi de l'instruction que les uns donnent libéralement et dont les autres tirent des avantages pour la société entière. Dans cette transmission si importante des connaissances accumulées durant tant de siècles, aucune contrainte ne trouve place : la solidarité sociale ne présente ici aucun danger ; elle se manifeste avec un tel éclat, que ceux qui reçoivent les leçons de leurs aînés ne peuvent s'empêcher d'éprouver de la reconnaissance pour une collectivité si généreuse, à laquelle ils ont hâte d'apporter leur concours pour l'accroissement des richesses intellectuelles qui permettent à chacun une vertu toujours plus éclairée. Donner à l'homme l'amour et la possession de la vérité, qui, comme nous l'avons montré plus haut, est chose éminemment sociale, c'est lui indiquer en même temps le meilleur moyen de vivre en paix avec ses semblables, de servir la cause commune sans négliger sa satisfaction et l'accroissement de sa valeur personnelle.

Plus les hommes auront de valeur intellectuelle, plus ils seront raisonnables, et plus ils seront aptes à vouloir une solidarité morale.

86. Mais on constate que le « développement de l'élément esthétique a constamment préparé et conditionné le développement de l'élément rationnel[1] ». L'éducation morale ne doit pas séparer la culture des sentiments désintéressés de celle de l'intelligence ; la recherche du plaisir esthétique a pu amener au moyen

[1] MAUXION.

âge la formation d'associations parfois puissantes[1], et où la solidarité était d'autant plus bienfaisante, qu'elle avait pour fondement la sympathie, la communication d'émotions et de tendances d'un ordre particulièrement relevé. On ne saurait négliger, dans l'éducation populaire en vue de la solidarité la plus large, d'encourager les associations qui ont pour fin la jouissance esthétique, la « communion sentimentale » dans la perception simultanée du beau.

Le sentiment religieux prend place à côté du sentiment artistique. « Si l'évolution sociale, dit M. Stein[2], doit tendre au progrès de la conscience de la solidarité humaine, » il faut avoir recours dans l'éducation collective à la religion, « ce moyen d'éducation qui plus que tout autre peut maîtriser la vie sentimentale de l'homme. » A la science, à l'art, on demanderait des impératifs pour l'intelligence et la jouissance; la religion apporterait les « impératifs de la sensibilité ». Si l'on parvient à inspirer aux individus l'amour d'un idéal commun à l'humanité entière, l' « amour du divin », on peut espérer avoir fait un grand pas vers la réalisation de l'unité morale. « Tout n'est pas faux dans l'opinion de ceux qui pensent que la société humaine suppose quelque principe religieux qui en maintienne la cohésion; mais ce principe religieux ne peut pas être une pure convention, un lien tout extérieur, un ensemble de pratiques matérielles; il doit être la conscience de la communauté réelle qui nous fait vraiment solidaires dans l'idéal supérieur que notre devoir est de

[1] Ed. Bailly, Congrès de l'Éduc. sociale, p. 175.
[2] *Ibid.*, p. 374.

réaliser par l'accord progressif de volontés fraternelles[1]. »

L'éducation sociale ne saurait être dite religieuse en ce sens qu'elle habituerait les êtres raisonnables à l'unité d'obédience, à la fidélité à un *Credo* immuable, le même pour tous, à l'orthodoxie maintenue au besoin par la force et même en dépit de la raison. La solidarité religieuse doit, comme toute autre, pouvoir se concilier avec le libre examen individuel; ceux qui se prononcent pour le mysticisme contre la raison doivent le faire librement, sans contrainte d'aucune sorte; les croyances religieuses ne doivent être ni imposées ni suggérées (car la suggestion est un moyen d'introduire subrepticement dans les esprits désarmés ou pris à l'improviste une sorte de contrainte intellectuelle); le lien social établi par une commune éducation religieuse doit pouvoir supporter l'épreuve de la réflexion et de la critique. De plus, le sentiment religieux ne saurait se placer au-dessus de tous les autres, pour les régenter, et prétendre échapper à tout contrôle sans risquer de mener ceux qui subissent son empire hors des limites d'une vertu purement humaine, et par conséquent hors de la sphère de la solidarité sociale. « Pour que la moralité puisse régner dans le monde, dit Herbart, il faut qu'elle tienne son pouvoir du monde. Ce pouvoir, qu'est-ce qui le lui donnera? C'est l'intérêt, l'activité, le talent, la sensibilité pour les choses du monde, toutes choses qui s'évanouissent si facilement chez les esprits ascétiques ou religieux ou les purs spéculatifs, et qui, cédant la place aux illusions et aux

[1] Séailles, p. 187-188.

imaginations les plus extravagantes, les rendent inutiles et ridicules avec tous leurs pieux désirs[1]. » Il faut, du moins, que les élans mystiques n'entraînent pas, comme dans les tribus fanatiques de l'Arabie, une solidarité de croyants presque entièrement étrangers aux préoccupations de la vie normale et aux fonctions de la vie collective. L'ascétisme, né du mysticisme, serait une tendance funeste à la solidarité sociale.

Mais le lien social établi par l'éducation religieuse peut être la commune aspiration à la vie spirituelle, à la jouissance mystique, une aspiration analogue à l'amour de la beauté, au désir d'éprouver le plaisir esthétique. Et l'appétition du divin, quelle que soit la forme sous laquelle elle se manifeste, peut contribuer à rendre ceux qu'elle anime plus aptes à la vie en commun, à la mutuelle dépendance au point de vue des pensées et des sentiments, à la soumission à une discipline commune déterminée par la conception de l'Idéal et des efforts qu'il convient de faire pour parvenir jusqu'à lui. D'ailleurs, tout sentiment qui contribue à élever l'homme au-dessus de la sphère des intérêts matériels, de l'égoïsme et de la concurrence vitale, à le rendre plus désintéressé, plus généreux, plus compatissant aux maux d'autrui et plus désireux de vie supérieure, doit être considéré comme favorable à l'éducation sociale. Il suffit, pour que le désir d'une solidarité morale se manifeste, que la réflexion permette de voir comment, dans l'inévitable solidarité naturelle, les sentiments élevés entraînent l'union avec autrui, la coopération, le progrès en commun.

[1] *Esquisse,* II, II, 81. Cité par MAUXION, *l'Education par l'instruction* (Paris, Alcan, 1901), p. 92.

87. Le meilleur mode d'éducation sociale est celui qui oblige le plus à l'action. Dans l'action, l'individu sent sa valeur, sa relative indépendance, mais aussi l'importance de la société; il voit nettement alors qu'elle n'est pas « quelque chose de surajouté, mais qu'elle lui est intérieure »; qu'elle nous achève en permettant tout ce que nous ne pouvons réaliser de nous-mêmes que par l'active collaboration des autres esprits. L'homme n'est homme que parmi les hommes. « Je ne serai vraiment réel que dans une société pacifique et fraternelle. Je tends vers la justice sociale par cela même que je tends avec conscience vers la plénitude de l'être spirituel[1] », vers l'action la plus efficace, celle qui me fait être au plus haut degré.

L'action s'oppose non seulement à l'inertie, à la paresse, mais aussi à la passivité; l'être qui se meut au sein d'une foule, sous la domination de la masse populaire, n'agit pas, car il est mû. L'être qui subit la suggestion d'autrui, qui ne pense, ne veut et n'exécute ses apparentes décisions que d'après les impulsions du dehors, est mû et n'agit pas. La solidarité sociale, quand elle aboutit à la contrainte, que ce soit insidieusement ou par violence, fait des êtres agissants autant de « forces qui vont » où on les pousse, sans jamais se ressaisir, s'appartenir, s'affirmer dans leur caractère propre; elle tue la véritable action. L'éducation qui place dans la conscience individuelle des sentiments et des idées favorables à la solidarité, mais qui resteront, comme des suggestions post-hypnotiques, les substituts latents de l'autorité extérieure (qui les aura introduits

[1] Séailles, p. 208.

dans la personnalité comme une restriction de son droit de se diriger elle-même); cette éducation fondée sur la passivité ne peut que diminuer la moralité « en réduisant l'action à la mesure des sentiments et des idées. Or non seulement l'action les met en jeu à la fois, mais elle les contient et n'en sort pas; elle les précède et n'en est pas la résultante, le composé plus ou moins artificiel. Elle est la réalité vivante de l'esprit, à la fois le lien solide des esprits entre eux et le lien de l'esprit aux choses. Sentiment et idée n'en sont que des expressions partielles, dont nous nous servons après coup pour exposer la nature de l'esprit; mais s'il nous arrive de les dissocier entièrement, d'attribuer à l'un et à l'autre une réalité distincte et d'en faire les éléments premiers de la pensée pour la reconstruire avec eux, à notre construction quelque chose manquera toujours : l'unité vraie dans laquelle l'action seule peut les envelopper[1] ». L'idée de solidarité, le sentiment de l'interdépendance sociale, le désir d'accroître cette mutuelle dépendance des êtres raisonnables, ne sont que quelques éléments d'une volonté morale. On ne forme pas les êtres pour la pratique de la vie en les tenant en dehors de l'action même : l'apprentissage d'un métier se fait dans un atelier, la lime ou le rabot à la main; l'apprentissage de la solidarité se fait par l'action au sein des êtres solidaires et ne commence à donner de résultats que lorsque l'individu contribue spontanément, librement, de lui-même, « avec toute son âme », à l'expansion vitale de tous ceux auxquels il est lié.

[1] BERNÈS, p. 56.

La solidarité morale ne peut être ni simplement enseignée, ni suggérée; elle doit être voulue par l'individu lui-même, placé au milieu des difficultés, des périls, mis en possession de moyens d'action de toutes sortes, et amené à reconnaître par la pratique de la vie qu'il ne peut être pleinement lui-même, qu'il ne peut valoir tout ce qu'il voudrait valoir, que dans l'association libre qu'il s'efforce de constituer avec le concours d'autres bonnes volontés. C'est pourquoi l'admission de tous les êtres raisonnables à la jouissance de droits politiques qui permettent à tous de coopérer à l'œuvre d'organisation sociale la plus haute, l'organisation de la solidarité nationale, est avant tout justifiée par les nécessités de l'éducation morale[1]. Le désir de réaliser, dans une sphère la plus large possible autour de soi, un système de volontés agissantes ne peut manquer de pénétrer dans la conscience de l'être qui, mêlé à l'action sociale, sent bien comment la vie collective est faite de l'intime union des vies individuelles et comment le progrès profitable à tous est dû à la solidarité des valeurs personnelles. Plus on donne de droits à l'individu, plus on l'incite à vouloir être, plus on le porte à l'action véritable qui n'est féconde que par la conciliation de la volonté libre et de la solidarité. Plus on accorde de place à chaque individu dans l'action politique ou économique, plus on le porte à la solidarité morale. Élevons les cœurs et les intelligences, et les tares immorales de la solidarité grégaire et de

[1] Les associations politiques qui favorisent la discussion sont des moyens d'éducation sociale : loin d'établir l'unité d'obédience, elles favorisent la recherche de l'unité morale par la persuasion réciproque.

la solidarité contrainte, les violences des foules et des agrégats tyranniques, disparaîtront avec la lâcheté, l'inertie morale des individus. Ne favorisons donc pas tant la solidarité sociale en général que la coopération, l'interdépendance et l'aide mutuelle dans l'action collective, susceptible d'accroître sans cesse l'étendue du champ d'action individuelle.

CHAPITRE VII

CRIMINALITÉ, RESPONSABILITÉ ET SOLIDARITÉ

88. La solidarité pathologique; les associations criminelles. — 89. Le crime et le milieu. — 90. L'irresponsabilité collective. — 91. La solidarité dans le mal. — 92. La répression. — 93. L'assimilation du criminel.

88. Nous avons considéré jusqu'ici la solidarité sociale comme un moyen de réaliser, par des voies qu'un être moral tantôt peut prendre, tantôt doit se refuser à suivre, des fins favorables à la vie normale en commun. Mais il est des modes pathologiques d'existence ou d'action collective qui impliquent une sorte de solidarité sociale, une interdépendance d'individus associés pour des fins criminelles et constituent de véritables groupes sociaux parfois fortement organisés. Il est notamment des « sectes criminelles » qui, chez les sauvages comme dans les nations civilisées[1], obéissent aux lois générales de la solidarité, telles que nous les avons établies plus haut. Elles se distinguent de la « foule criminelle » qui dans ces dernières années a fait l'objet d'études diverses[2], par la permanence de certains liens et fré-

[1] Lombroso, p. 92.
[2] Voir notamment : Tarde, 3; Scipio Sighele, Pasq. Rossi.

quemment d'un pouvoir reconnu par tous les affiliés, par une méthode de recrutement et quelquefois par une véritable « division du travail ». On a remarqué, dit Lombroso[1], que beaucoup de ces bandes, tout en se montrant ennemies jurées de l'ordre et de la société, présentent une espèce d'organisation sociale. Presque toutes ont, par exemple, un chef armé d'un pouvoir dictatorial; et ce chef, comme ceux des tribus sauvages, doit son autorité bien plus à ses qualités personnelles qu'à l'assentiment d'une foule turbulente. Toutes aussi se ménagent au dehors des affiliés, des protecteurs, pour les jours de danger. Quelquefois, dans les bandes nombreuses,... il y a un bourreau, un maître d'école, un secrétaire, un commis voyageur, quelquefois même un curé et un médecin. Toutes ont une espèce de code ou de règlement, qui n'a presque jamais... d'auteur connu, qui s'est formé spontanément et dont les articles ne sont pas écrits, mais qui est respecté à la lettre et par le plus grand nombre. Les bandes de Sicile, par exemple celles du Pugliese et du Lombardo, pour admettre un homme à *chevaucher* (c'est-à-dire à voler en compagnie), exigeaient de nombreuses épreuves et l'assentiment de la majorité. Un de leurs membres venait-il à transgresser les lois qui les régissaient, on le mettait à mort, mais auparavant on *lui faisait la cause*... » La foule délinquante ou criminelle, malgré la cohésion momentanée de ses éléments, et malgré ses réactions violentes, sanguinaires, contre tous ceux qui ne subissent point passivement la domination de la multitude anonyme, n'offre rien de semblable à cette

[1] Lombroso, p. 521.

organisation sociale des groupes malfaisants : elle est beaucoup plus « impulsive », et ce n'est pas sans raison que l'on a comparé ses délits ou ses crimes à ceux que commettent en état d'hypnose, sous l'influence de suggestions étrangères ou en état de crise, soit hystérique, soit épileptique, certains dégénérés. L'irresponsabilité de la multitude est la conséquence de son aveuglement et du caractère exclusivement « passionnel » de ses réactions, de ses emportements, de ses furies. M. Scipio Sighele ne voit, dans les individus arrêtés pour délit ou crime dans une foule en démence, que « quelques naufragés jetés là par la tempête psychologique qui les a entraînés à leur insu. Un homme peut commettre des meurtres dans une foule sans être pour cela un criminel-né. L'ivresse morale dont il est victime peut l'entraîner à de tels excès ; et ce n'est qu'après les avoir commis qu'il comprend, — comme en sortant d'un rêve, — à quelles énormités il s'est laissé aller[1]. » Nous avons déjà vu comment la solidarité grégaire peut amener une telle « aliénation », un tel vertige moral, chez l'individu dominé par la passion collective. Mais cette solidarité pré-sociale, si elle peut expliquer l'enthousiasme, le fanatisme, qui parfois se manifeste dans les sectes criminelles ou les associations de malfaiteurs, ne saurait cependant rendre raison de la sociabilité morbide que présentent ces agrégats. Celle-ci repose d'ordinaire sur une finalité intentionnelle. « Ce sont presque toujours les faibles qui, pressés par le besoin de réagir contre les forts et les puissants, commettent des délits qui, dans le fond, ne sont pas autre chose

[1] Scipio Sighele, p. 162-163.

qu'une application grossière de la peine... Telle fut à l'origine la *Camorra*[1]. Telles sont en Afrique les Sindongi, sociétés secrètes qui se proposent de forcer les débiteurs à payer leurs dettes. Au Sénégal, les associations des Mumbo-Djembo contre les adultères se sont formées de la même manière[2]. » Mais de semblables associations n'ont pas tardé à dégénérer ; si la *Camorra* pouvait se justifier en quelque sorte par la nécessité pour les anciens détenus de s'unir pour s'entr'aider, alors que le mépris ou la crainte des honnêtes gens les obligeait à vivre en parias, la *Camorra* actuelle a pris pour fin la sécurité à tout prix d'individus associés dans le brigandage[3]. « Le but des associations de malfaiteurs est presque toujours de s'approprier le bien d'autrui. Ils se réunissent en grand nombre, pour offrir une résistance plus forte à l'action des lois. On a vu se former des sociétés d'avorteuses, d'empoisonneuses ; on en a souvent observé qui tendaient au but le moins avouable, depuis la pédérastie... jusqu'à l'homicide accompli sans aucun désir de lucre, pour le seul plaisir de voir couler le sang, comme dans la bande des meurtriers de Livourne ; enfin jusqu'au cannibalisme et

[1] D'après Tarde (p. 375), on peut distinguer « parmi les associations criminelles celles qui sont des criminelles-nées..., car assurément on voit des sectes naître tout exprès pour le brigandage, la rapine, l'assassinat, très différentes en cela de beaucoup d'autres qui, après avoir eu des fins plus nobles, se sont perverties : la maffia et la camorra, par exemple, ont commencé par être des conspirations patriotiques contre un gouvernement étranger ».

[2] Lombroso, p. 92 ; Hartmann, *les Peuples de l'Afrique*, p. 219.

[3] Lombroso, p. 526. Ils se livrent à des « extorsions régulières sur les maisons de jeu, les marchands de journaux et de pastèques, les voituriers, les mendiants, etc. »

au viol inspiré par le fanatisme religieux, comme chez les sectaires russes. »

Ce n'est pas tant pour commettre le crime que pour échapper à la punition que les individus se lient étroitement les uns aux autres : les délits varient ; l'impunité est la fin commune. Aussi la violation du secret est-elle surtout redoutée. Plus grande est la solidarité dans l'agrégat criminel, plus grande est la sécurité de chacun des affiliés. Pour mieux lier le nouveau venu à la collectivité dans laquelle il pénètre, celle-ci le contraint dès le début au vol, au meurtre ou au délit. Le *piccioto* qui aspire à entrer dans la Camorra doit « blesser ou tuer celui que lui désigne la secte » ; puis il est soumis aux épreuves d'un noviciat qui dure de deux à huit ans, pendant lesquels il est chargé des besognes les plus périlleuses, et surtout de l'exécution des condamnations à mort prononcées par le pouvoir souverain soit contre des étrangers, soit contre des associés qui ont manqué à leurs engagements[1]. Également voués à la « vindicte publique » s'ils viennent à être découverts, les misérables ont les uns dans les autres cette confiance spéciale qui leur vient de la quasi-certitude qu'aucun d'eux n'ira se livrer lui-même à la justice en dénonçant ses compagnons. L'empire de la collectivité commence ainsi à s'établir sur l'individu dont tous les autres tiennent le sort entre leurs mains : la vie en commun, les périls partagés, la participation aux mêmes entreprises et aux mêmes bénéfices ; bref, la coopération malfaisante accroît sans cesse la solidarité

[1] Lombroso, pp. 524 à 528.

des criminels; enfin un même « esprit », une même conception de la vie et des relations sociales, de l'honneur propre aux bandits, le respect des mêmes traditions, donnent une « conscience collective aux gens de la Mano Negra[1] ». Il n'est pas jusqu'à un langage spécial, l'argot, qui ne vienne mettre le sceau à cette solidarité si profondément immorale.

La solidarité criminelle ne diffère pas, dans sa forme et dans ses causes, de la solidarité normale. « Entre les meilleures corporations et les plus criminelles, dit Tarde[2], il y a une similitude : les unes comme les autres sont des formes de cette fameuse « lutte pour la vie » dont on a tant abusé. L'anarchisme n'est lui-même « qu'une lutte contre la société supérieure. Seulement il faut convenir que sa manière de lutter est toute différente » de celle des corporations du moyen âge, des associations de toutes sortes formées d' « hommes incertains de l'avenir et menacés dans leurs intérêts, cherchant le remède dans la solidarité ». On est conduit à se poser la question : « Pourquoi cette même cause, l'ardent désir d'un sort meilleur, a-t-elle poussé les uns à se solidariser dans le travail, les autres à se concerter pour le meurtre ? » De la réponse dépend le précepte de morale sociale relatif à la solidarité criminelle.

89. Tarde prétend que le crime, « et cela est surtout vrai des crimes collectifs, — se présente toujours comme une déduction hardie, mais guère moins conséquente que hardie le plus souvent, de prémisses posées par les vices traditionnels ou l'immoralité nouvelle, par les préjugés ou le scepticisme d'alentour,

[1] ALONGI, LOMBROSO, p. 536.
[2] TARDE, 1, p. 373.

comme une excroissance logique en quelque sorte,... sortie de certains relâchements de conduite, de certains écarts habituels de parole ou de plume, de certaines négations sceptiques ou inconsidérées... Dans un milieu féodal, régi par le point d'honneur, l'assassinat par vengeance; dans un milieu modernisé, envahi par la cupidité voluptueuse, le vol, l'escroquerie, l'homicide cupide, sont les délits dominants. » Et une fois la conception du crime proposée à quelques esprits, l'imitation, la suggestion, parfois même la contrainte morale aidant, des groupes se forment qui adoptent l'idée néfaste comme d'autres adoptent des idées morales ou exploitent l'invention géniale, qui sont dominés par une passion malsaine comme d'autres sont dominés par une passion généreuse, qui attirent à eux de nouveaux adeptes et leur font une conscience nouvelle, une mentalité spéciale, toujours comme d'autres groupes ou religieux, ou scientifiques, ou politiques, s'accroissent par assimilation et augmentent leur cohésion par les sentiments et jugements nouveaux qu'ils introduisent dans l'âme des néophytes. Le germe est mauvais; mais le champignon vénéneux se développe tout comme le champignon comestible; c'est la spore primitive qu'il eût fallu détruire. Le germe de la solidarité criminelle est le produit sans cesse renaissant des sociétés en voie de désintégration. Malgré la diversité des théories et des formules, les sociologues contemporains, aussi bien M. Durkheim que M. Tarde, s'accordent à reconnaître que « la criminalité est comme le symptôme de la dissociation du caractère collectif[1] ». La

[1] Gaston Richard, p. 451.

solidarité criminelle, c'est la solidarité sociale pervertie par défaut d'organisation complète des forces sociales. « Les hommes de génie d'une société lui appartiennent, mais ses criminels aussi ; si elle s'honore à juste titre des uns, elle doit rougir et se repentir des autres ; car elle doit s'imputer à elle-même ceux-ci, quoiqu'elle ait le droit de leur imputer à eux-mêmes leurs actes[1]. » La secte délinquante ou criminelle ne saurait être mise en dehors de la société humaine au sein de laquelle elle a pris naissance ; elle est comme certains abcès qu'il faut inciser sans doute, mais qui sont l'indice d'un mauvais état de l'organisme tout entier. Il ne suffit pas de dissoudre le groupe hostile à la vie normale de la société, de disperser les individus unis par un lien immoral ; pour prévenir le retour d'une forme aussi morbide de solidarité, il faut redoubler de vigilance et de zèle en vue de l'organisation rationnelle de la collectivité la plus étendue possible ; il faut lutter par des suggestions morales contre les suggestions criminelles et surtout prémunir les jeunes gens contre leur néfaste influence, — contre cette sorte d'attraction qu'exercent sur les âmes faibles ou les esprits mal équilibrés les doctrines de haine et de violence, les exemples de la « propagande par le fait », — par une éducation de la volonté favorable seulement à la solidarité morale.

90. En dehors des associations criminelles, l'un des plus grands dangers que la solidarité sociale fasse courir à la moralité vient de l'irresponsabilité qu'elle semble permettre d'attribuer à l'individu. Toutes les

[1] TARDE, 1.

fois qu'un homme faible, irrésolu, incapable de mauvaise action par lui-même, se trouve abrité par une collectivité, il consent à s'associer à des délits et même à des crimes, du moment où ces délits et crimes seront non pas tant son fait que celui de tous ceux avec lesquels il a coutume d'agir ou de réagir : ainsi s'expliquent les horreurs des révolutions. « Si, de concert avec les dix autres [membres du Comité du Salut public], Prieur et Carnot commandent le vol et le meurtre en grand; s'ils signent par vingtaines et par centaines des ordres qui sont des assassinats, *c'est parce qu'ils sont d'un corps*[1]. » Il semble que l'on ne puisse rien contre la puissance collective ; on lutterait contre elle vainement, parfois au péril de sa vie. Carnot croyait à la valeur souveraine de la « volonté générale » ; la sévérité de Taine, peut-être excessive à l'égard d'un tel homme, est cependant justifiée à bien des égards lorsqu'il écrit : « Avec ce sophisme, si grossier qu'il soit, mais de pure fabrique jacobine, Carnot finit par aveugler son honneur et sa conscience ; intact du reste et bien plus que ses collègues, il subit *ainsi sa mutilation morale et mentale.* » La « volonté générale », en effet, n'est pas plus respectable pour une conscience droite lorsqu'elle impose l'immoralité, que le préjugé commun, le « bon sens » n'est respectable pour la raison lorsqu'il est en contradiction avec la science ; et ce n'est pas la solidarité de l'élite avec la masse aveugle et passionnée qui peut rendre l'élite irresponsable quand elle cède à la multitude. Peut-il suffire de renoncer à la lutte contre des mœurs ou des tendances

[1] Taine, *les Origines de la France contemporaine.*

que l'on réprouve, et de subir passivement la contrainte sociale pour n'avoir ensuite aucune part dans la responsabilité de l'acte auquel on aurait été associé sans y consentir explicitement? « La solidarité n'existe, dit avec raison M. G. Richard[1], que là où la responsabilité est au moins possible, puisque, par définition, la solidarité est la responsabilité collective d'une dette *in solidum*. Réciproquement, dès qu'il y a caractère collectif il y a sûrement solidarité morale, puisqu'un même acte, une même conduite, peut être imputée solidairement *à chacun* des membres d'un groupe comme à l'ensemble que leur agrégat constitue. » Donc ou bien la solidarité est détruite par la non-adhésion des meilleurs aux décisions des plus violents qui veulent amener l'agrégat tout entier à la faute, au délit ou au crime, et dans ce cas le refus de participer doit être formel; ou bien la solidarité subsiste, et la responsabilité de chacun est égale à celle de tout autre à cause de la mutuelle dépendance de tous. Ce n'est donc pas sans raison que le Code pénal français rend chacun des complices ou des débiteurs responsable individuellement de la totalité de l'amende infligée, ou de la dette à acquitter. Le jugement moral que l'on porte sur un homme peut être d'une moindre sévérité si la rupture du lien de solidarité était particulièrement difficile ou périlleuse à l'heure où elle s'imposait à toute conscience droite. On peut excuser l'honnête homme de n'avoir pas été un héros[2]; mais on ne saurait le déclarer indemne de toute tare morale, alors même qu'il n'aurait été que passivement solidaire de meur-

[1] G. Richard, p. 223.
[2] Voir plus haut, p. 223.

triers, de brigands, d'incendiaires, d'êtres devenus méchants sous l'influence les uns des autres, sous la pression d'une « conscience collective » pervertie. Aucun n'a *voulu* commettre la faute, aucun ne s'est avoué à lui-même un désir malsain ; l'acte répréhensible est l'œuvre commune, mais l'œuvre commune est celle d'individus auxquels l'association ne saurait faire perdre le droit de se gouverner et faire oublier le devoir de se maîtriser. La faute est imputable à la totalité des agents. Ceux qui les ont conseillés, suggérés, excités, provoqués, ont une responsabilité différente ; ils peuvent être les véritables fauteurs du crime ; mais la condition nécessaire de la faute collective est le défaut de résistance du groupe qui a subi la suggestion, obéi à l'injonction, alors qu'il eût dû opposer aux incitations malsaines la puissance de son caractère moral. Or, de la constitution de ce caractère, tous les éléments qui composent le groupe sont solidairement responsables ; « le caractère collectif est toujours en rapport étroit avec les forces sociales qui se forment au sein du groupe et y deviennent prépondérantes[1]. » Tous les individus sont intéressés à la formation de la pensée collective, de la sensibilité, des tendances, des appétitions ou répulsions permanentes qui caractériseront l'agrégat et lui donneront une disposition constante aux actes moraux ou immoraux ; ils ne se soumettront pas à l'empire d'une force étrangère lorsqu'ils se laisseront dominer par la conscience collective issue d'eux, faite de leurs sentiments, de leurs idées, de l'effet général d'émotions communes. De même que

[1] G. RICHARD, p. 448.

l'individu est dans une large mesure maître de son caractère, en dépit de l'hérédité, de l'éducation et du milieu, de même les individus associés sont maîtres du caractère collectif qu'ils peuvent modifier chacun pour sa part avec d'autant plus de chances de succès, que leur volonté sera plus ferme, leur propre caractère moral mieux établi, plus nettement déterminé et plus stable. « L'individu qui ne se jugerait pas responsable non seulement envers la société, mais de la société, de la conduite collective à laquelle il participe, n'attribuerait pas une valeur morale différente aux différents actes. Dès qu'un certain type de conduite est considéré comme la cause probable ou certaine d'un désordre social, l'effort volontaire qui prévient cette conduite ou en corrige les effets est réputé bon et d'autant meilleur qu'il est plus pénible, plus indépendant de toute idée de bonheur individuel. La valeur morale la plus haute est attribuée à l'effort à la fois le plus personnel et le moins égoïste, c'est-à-dire à l'effort qui tend au salut non d'une société dont nous nous sentons dépendants, comme la famille, la corporation ou l'État, mais d'une société simplement possible et future, telle que la société rationnelle du genre humain[1]. » C'est dire que l'individu, élément moral d'une collectivité d'êtres solidaires, ne peut pas ne pas s'efforcer d'introduire dans la conscience collective le souci de la moralité la plus haute et d'apporter dans la collaboration qui donne naissance au caractère de l'agrégat le désir non pas tant de sa sécurité ou de son avantage personnel que d'une coopération efficace du groupe à l'œuvre

[1] G. Richard, pp. 470-471.

générale d'organisation sociale des êtres raisonnables; il doit donc considérer son insuccès comme un mal, l'immoralité du groupe auquel il appartient comme un indice de faiblesse ou d'incapacité chez ceux qui s'efforcent de rendre meilleur cet agrégat malsain. Au lieu d'avoir simplement la responsabilité de sa propre conduite, il peut aisément s'apercevoir qu'il a en outre, en partie, celle du mode d'existence de la collectivité[1]. Au lieu d'atténuer sa culpabilité, la solidarité sociale, considérée au point de vue moral comme un moyen de perfectionnement collectif, ne sert qu'à l'étendre, la rendre d'autant plus grande qu'il est mieux doué et plus capable d'exercer une heureuse influence sur ses semblables.

91. Si la solidarité dans le mal n'est pas une excuse pour l'individu; si la culpabilité de l'agrégat, au lieu de se substituer à celle de chacun de ses éléments, l'aggrave au contraire, du moins pour les meilleurs d'entre eux, la solidarité contre le mal devient nécessairement un devoir. On ne peut pas être indifférent à la méchanceté d'autrui, alors que non seulement elle met obstacle au progrès personnel, mais qu'en outre elle engage la responsabilité de tous dans des entreprises immorales, qu'elle expose parfois non pas tant ceux qui commettent les fautes que leurs associés ou leurs descendants à en supporter les conséquences

[1] Nous avons dit plus haut pourquoi l'individu ne saurait être moralement obligé de demeurer au sein d'un agrégat immoral afin d'y « prêcher d'exemple », d'y faire œuvre de « prosélytisme ». Il y courrait, en vain le plus souvent, de trop grands risques de dépravation. Mais il ne saurait toutefois se désintéresser de la lutte qui peut être engagée plus sûrement et plus efficacement contre l'immoralité de cet agrégat.

funestes. « Les lois de l'hérédité infligeront à l'organisme de la famille les sanctions auxquelles son chef a pu échapper. Les fautes commises par une classe dirigeante qui a méconnu l'harmonie des intérêts produiront des conséquences qui retomberont sur la postérité des transgresseurs. A plus forte raison, la nation ne peut-elle échapper à la sanction de ses mauvaises institutions, de son défaut de culture ou encore des excès qu'elle commet au détriment des autres peuples. Ce sont là des vérités que la sociologie a fait passer dans le domaine public[1]. » Si elles peuvent avoir une influence sur la pensée commune et sur la conduite collective, ce n'est que grâce à la réflexion individuelle. « Il faut que la prévision des sanctions naturelles de la conduite collective entre à titre d'élément dans la formation de la volition personnelle, sous peine d'être inefficace. »

La solidarité dans le mal de ceux-là même qui n'ont rien pu pour l'éviter, qui subissent les effets de l'alcoolisme, de la débauche, de l'ignorance, de la cupidité, de la passion collective chez leurs ascendants ou leurs compatriotes sans avoir participé en rien, pas même par une abstention volontaire, à cet abaissement du niveau moral, cette solidarité brutale et inique dont certaines religions ont fait un effet du courroux divin, oblige les êtres généreux, désireux de réparer volontairement des maux dont leur volonté n'est pas directement cause, à s'unir contre le mal, à accepter une « responsabilité sociale envers l'avenir ». Ce sont précisément les religions qui ont le mieux senti l'impor-

[1] G. Richard, pp. 466-467.

tance de la solidarité dans le mal qui ont essayé tout d'abord de prêcher la solidarité volontaire pour le relèvement moral dans le présent et dans l'avenir. On a pu dire, en généralisant peut-être à l'excès, que « la religion est la conscience du péché commun et du sacrifice dû pour le péché (*pietas, piare, piaculum*) » ; que « toute société religieuse est une alliance pour l'expiation du péché, susceptible, en progressant, de se transformer en alliance contre le péché[1] ». Particulièrement remarquable à ce point de vue est la pratique chrétienne de la prière en commun pour la rédemption de tous les pécheurs, et de l'expiation offerte par les fidèles purifiés pour les fautes de leurs frères. Mais ce n'est pas assez que l'expiation par tous des méfaits de quelques-uns : le sacrifice volontaire et expiatoire contient en germe la volonté morale de s'unir pour remédier au mal, dont quelques individus ou collectivités sont la cause, par un effort collectif, réparti entre tous les individus solidaires, comme si chacun avait pour sa part à réparer ce mal.

92. Le droit de répression que se sont toujours arrogé les collectivités religieuses ou autres, à l'égard de ceux qui nuisent au progrès ou à la conservation de la valeur sociale, trouve sa justification dans cette théorie de la responsabilité collective. Dissoudre les agrégats criminels, ruiner la solidarité morbide ou immorale, est un droit incontestable de l'État agissant au nom de la solidarité morale. Pour être efficace, la lutte contre la criminalité ou l'immoralité doit être entreprise par des agrégats puissants, fortement unifiés. La dissolu-

[1] G. Richard, p. 469.

tion sociale s'accompagne en effet, nous l'avons vu et nous concevons maintenant pourquoi, d'une indulgence excessive pour les fautes, les délits et les crimes : nul ne s'inquiète des dispositions vicieuses de son voisin, parce que personne ne sent la nécessité d'une solidarité dans la lutte contre le mal. Tous les sociologues ont signalé la recrudescence de la criminalité dans les périodes de désagrégation sociale. Certains y ont vu l'effet d'un défaut de stabilité du caractère collectif qui « ne résiste à l'épreuve ni du progrès économique et intellectuel, ni à celle que lui impose l'extension des cercles sociaux » ; M. Durkheim[1] a montré le nombre des cas de suicide croissant à mesure que diminue la contrainte sociale, la pression des mœurs et de la conscience commune sur la conscience individuelle. La plupart des criminels sont, comme l'a fait remarquer M. Brunot au congrès de l'Éducation sociale, des « déclassés asolidaires » qui n'ont jamais fait partie d'une association, qui montrent une plus ou moins vive répugnance pour la vie en société, qui se révoltent contre l'autorité collective et qui sont portés par la violence de leurs passions (ce sont souvent des jeunes gens, et la criminalité juvénile croît sans cesse dans les sociétés mal unifiées) à vivre isolés, à se faire à eux-mêmes leur propre règle de conduite, sans aucun souci du milieu et de l'opinion commune. Aussi semble-t-il nécessaire, pour enrayer le développement des habitudes et des tendances antisociales, de recourir à un pouvoir fort, à une concentration énergique des forces sociales qui permette une répression prompte et salutaire.

[1] Durkheim, 3, p. 57.

Mais la contrainte sociale ne saurait s'exercer au profit de mœurs tellement stables que la répression suivrait toute tentative d'innovation, et aux prescriptions si précises et si rigoureuses que la non-conformité serait qualifiée faute, délit ou crime. Si la crainte de prendre des responsabilités collectives poussait les hommes à exiger les uns des autres le respect des traditions, des coutumes, des principes de conduite admis par les générations précédentes, au point de bannir toute variation, et à donner en conséquence une éducation qui consisterait, selon l'expression de M. G. Richard, « à atrophier systématiquement (quoique peut-être inconsciemment) tous les facteurs de l'énergie personnelle, notamment toute disposition à penser par soi-même et à se donner à soi-même une maxime d'action, » ou, selon le mot de Kant, à maintenir l'entendement dans la condition d'un pupille perpétuel[1], il faudrait bien vite renoncer à une solidarité vraiment morale. Nous ne saurions admettre que l'appréhension d'une culpabilité générale nous jette dans l'orthodoxie « qui permet l'éducation efficace des citoyens en édifiant solidement au-dessous de l'arbitraire et de la contrariété des opinions individuelles une assise de principes et de sentiments communs[2] ». Le remède au mal serait « un mal plus grand encore : la ruine de toute liberté, de toute initiative, dans la promulgation d'une vérité officielle dont l'aveu au moins extérieur serait imposé par la contrainte » et n'engendrerait que l'hypocrisie en attendant la révolte, « l'exaspération des

[1] Kant, *Anthropologie pragmatique,* trad. Barni, p. 47.
[2] Cf. Séailles, p. 183.

rancunes et des haines qui préparent des revanches redoutables[1] ».

La moralité ne consiste pas dans la stricte conformité aux mœurs; la solidarité morale ne saurait reposer sur l'obéissance à un pouvoir chargé de maintenir la tradition. Le pouvoir vraiment fort est celui des bonnes volontés librement coalisées qui admettent des divergences d'opinion, qui ne font pas de l'éducation un moyen d'atrophie progressive « de toutes les dispositions qui permettraient à l'individu de se dérober partiellement à la pression du caractère collectif »; qui ne font pas du droit pénal un moyen de « comprimer à tout jamais les causes de variation et de progrès » — qui sont aussi, il ne faut pas se le dissimuler, des causes de crise morale. — Un pouvoir normal doit savoir accepter la responsabilité d'incessantes modifications dans les usages, les principes de conduite, les mœurs communes. Ce qu'il réprime, c'est la méconnaissance systématique des besoins rationnels qui sont à la base de la morale sociale, c'est la manifestation d'une tendance immorale à mépriser les droits, la liberté, les intérêts d'autrui, au risque de rendre une plus ou moins notable portion de l'humanité, présente et future, malheureuse et incapable de progrès normal.

93. D'ailleurs, dans la répression, la solidarité sociale ne perd pas ses droits : on ne saurait oublier que le délinquant, le criminel est en partie le produit du milieu et de l'hérédité, qu'il est plus malheureux encore que coupable, infirme par nature quant à sa volonté ou à son intelligence; et que, dans le relèvement moral de tous

[1] Cf. Séailles, pp. 183-184.

les êtres humains, il a sa place marquée à côté de ceux qui par une généreuse assistance pourront le rendre meilleur. La théorie[1] qui veut que l'homme aux penchants criminels trouve dans une société bien organisée un moyen d'utiliser son énergie conformément à ses aptitudes, mais en vue de la fin commune, au lieu de l'utiliser pour la satisfaction de ses appétits anormaux, est essentiellement « solidariste ». Les délinquants présentent pour la plupart de l'infantilisme; ils ne savent pas se mettre en harmonie avec le milieu auquel ils devraient s'adapter, et, au lieu de coopérer à l'œuvre sociale, ils vivent d'une vie individuelle fort inférieure : grâce à la division du travail social on peut souvent leur donner une fonction, les faire entrer dans les cadres d'une société qui admet tous les concours, même quand ils sont rendus intermittents par l'instabilité du caractère infantile.

C'est le dernier pas fait dans la voie de la conciliation de l'individualisme et de la solidarité sociale que cet accord, — peut-être imposé, mais à bon droit, — du délinquant, révolté ou insoucieux de l'interdépendance des hommes, et de la société, préoccupée de sa responsabilité à l'égard de l'avenir.

Nous croyons avoir montré dans tout ce qui précède que la solidarité sociale ne mérite ni toute la confiance qu'on lui a parfois accordée ni toute la défiance dont on prétend l'accabler. Pour qu'elle soit morale, il faut qu'elle soit l'œuvre des volontés fortes, reprenant librement la tâche commencée par la nature et répondant à l'universel besoin de coordination,

[1] Cf. E. Ferri et Lombroso.

d'harmonie, d'unité systématique, par la réalisation de cet Idéal social que nous avons fait dépendre d'une conception élargie du devoir humain : la coopération d'êtres libres en vue d'une harmonie toujours plus grande de bonnes volontés.

La solidarité sociale n'est pas nécessairement l'ennemie de la liberté individuelle, elle peut être un moyen d'affranchissement ou un moyen de servitude : la volonté de l'être raisonnable ne peut pas en faire un moyen de servitude; l'individu qui veut se réaliser dans la plénitude de son être doit en faire un moyen de libération pour tous les hommes, aux destinées inséparables.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

ALONGI. 1. *La Maffia*. Turin, 1886, Bocca, in-8°.
— 2. *La Camorra*. Turin, 1890, Bocca, in-8°.

BALDWIN (James-Mark). *Sooial and Ethical interpretation in mental development*. New York, 1897, Mamillan, in-8°. Traduct. franç. par DUPRAT (Giard et Brière, Paris, 1900).

BANCEL (A.-D.). *Le Coopératisme*. Paris, 1901, Schleicher, in-18.

BASCH (Victor). *L'Individualisme anarchiste*. Paris, 1904, Alcan, in-8°.

BERGSON (Henri). *Les Données immédiates de la conscience*. Paris, 1890, Alcan, in-8°.

BERNÈS (Marcel). 1. La Sociologie, *Revue de métaphys. et morale*. Paris, 1895, Colin.
— 2. (V. BOUTROUX.)

BOUTROUX (Emile), G. BELOT, Marcel BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DAURIAC, Dr E. DELBET, Ch. GIDE, M. KOVALEWSKY, MALAPERT, MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, WAGNER (pasteur). *Morale sociale* (Bibliot. génér. des sc. soc.). Paris, 1899, Alcan, in-8°.

BOUGLÉ (C.). 1. *Les Idées égalitaires*. Paris, 1900. Bibl. de phil. contemp. Alcan, in-8°.
— 2. *La Démocratie devant la science*. Paris, 1904, Bibl. gén. des sc. soc. Alcan, in-8°.

BOURDEAU (Louis). *Le Problème de la Vie*. Paris, 1901, Bibl. de phil. contemp. Alcan, in-8.

BOURGEOIS (Léon) 1. *Philosophie de la solidarité*. Paris, 1902 (3e édit.), Colin, in-18.

BOURGEOIS (Léon), 2. F. BUISSON, Léopold MABILLEAU, Dr PAPILLAULT, Jules PAYOT, Mme YON-LAMPÉRIÈRE, *Compte rendu du Congrès de l'Education sociale*. Paris, 1901, Alcan, in-8°.

BOUTMY (E.). *Développement de la constitution et de la société politique en Angleterre*. Paris, 1897, Colin, in-8°.

BROOKS ADAMS. *La loi de la civilisation et de la décadence*. Paris, 1899, Alcan, in-8°.
BRUNSCHVICG (Léon). 1. (V. BOUTROUX.)
— 2. *Introduction à la vie de l'esprit*. Paris, 1900, Alcan, in-18,
COLAJANNI (N.) *Latins et Anglo-Saxons*. Paris. 1905, Bibl. scient. Alcan, in-8°.
COMTE (Auguste). 1. *Cours de philosophie positive*.
— 2. *Discours sur l'esprit positif*. Paris, 1896, Soc. posit., in-18.
COSTE (Adolphe). *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise* (Bibl. de phil. contemp.). Paris, 1900, Alcan, in-8°.
CROWELL (John-F.). *The logical process of social development*. New-York, 1896, Holt, in-18.
DEMOLINS (Edmond). *Comment la route crée le type social*, t. II; *les Grandes routes des peuples*. Paris, 1900, Didot, in-12.
DEPONT ET COPPOLANI. *Les Confréries religieuses musulmanes*. Alger, 1897, Jourdan, in-8.
DES ROUSIERS (Paul). *Les Syndicats industriels de producteurs*. Paris, 1901, Colin, in-18.
DURAND (DE GROS). *Questions de philosophie morale et sociale*. Paris, 1901, Alcan, in-18.
DURCKHEIM (Emile). 1. *De la division du travail social*. Paris, 1893, Alcan, in-8.
— 2. *Règles de la méthode sociologique*. Paris, 1900, Alcan, in-18.
3. *Le Suicide* (Bibl. de phil. contemp.). Paris, 1897, Alcan, in-8.
ESPINAS (Alfred). *Les Sociétés animales*. Paris, 1878, Alcan, in-8°.
FERRI (Enrico). *Sociologia criminale*. Turin, 1900 (4e édit.), Bocca, in-8°.
FOURNIÈRE (Émile). *Essai sur l'individualisme*. Paris, 1901, Alcan, in-18.
FUSTEL DE COULANGES. 1. *La Cité antique*. Paris, 1893 (14e édit.), Hachette, in-16.
— 2. *La Monarchie franque*. Paris, 1891, Hachette, in-8.
GALY (Charles). *La Famille à l'époque mérovingienne*. Paris, 1901, Larose, in-8.
GIDE (Charles). *Les Applications sociales de la solidarité*. Paris, 1904, Alcan, in-8°.
GINO ARIAS. *Il Sistema della costituzione economica e sociale italiana nell' eta dei communi*. Turin, 1905, Roux, in-12.

Glotz. *La Solidarité de la famille en Grèce.* Paris, 1904, Fontemoing, in-8.

Goblot (Edmond). *Essai sur la classification des sciences.* Paris, 1898. Alcan, in-8.

De Greef (Guillaume). *Le Transformisme social.* Paris, 1895, Alcan, in-8°.

Gumplowicz (Louis). *Grundriss der Soziologie.* Vienne, 1905, Manz, in-8° (2e édit.).

Halévy (Elie). *Le Radicalisme philosophique,* 3 vol. Paris, 1904. Alcan, in-8°.

Hall (Arthur-Cleveland). *Crime and Social Progress.* Londres, 1904, Macmillan, in-8°.

Herbart. *Sammtliche Werke* (Hartenstein), 12 vol. Leipzig, 1850-1852, in-8°.

Hume (David). *Essais moraux et politiques.* Amsterdam, 1764, Schneider, in-18.

Izoulet (Jean). *La Cité moderne.* Paris, 1896, Alcan, in-8°.

Jaurès (Jean). *Études socialistes.* Paris, 1902, Ollendorf, in-8.

Jellinek (Georg). *L'État moderne et son droit* (trad. Tardis). Paris, 1904, Fontemoing, in-8°.

Kant (Emmanuel). 1. *Fondement de la métaphysique des mœurs* (trad. Lachelier). Paris, 1904, Hachette, in-18.

— 2. *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft* (Edit. Hartenstein).

Kropotkine. 1. *La Morale anarchiste.* Paris, 1889, in-18.

— 2. *La Conquête du pain.* Paris, 1896, in-18.

— 3. *L'Entr'aide.* Paris, Hachette, 1906, in-8°.

Lalande (André). *La Dissolution opposée à l'évolution.* Paris, 1900, Alcan, in-8°.

Le Bon (Dr G.). *Psychologie des foules.* Paris, 1898 (3e édit.), Alcan, in-8.

Leroux (Pierre). 1. *Réfutation de l'éclectisme.* Paris, 1839, Gosselin, in-8.

— 2. *De l'Humanité.* Paris, 1845 (2e édit.), Perrotin, 2 vol. in-8°.

Letourneau (Ch.). *L'Évolution juridique.* Paris, 1891, Alcan, in-8°.

Levasseur (Émile). *Histoire des classes ouvrières.*

Lombroso (Cesare). *L'Homme criminel.* Paris, 1887, Alcan, in-8°.

Mabilleau (Léopold). (V. Bourgeois 2.)

MALTHUS. *An Essay on the principle of population.* Londres, 1798, in-8°.
MANCINI (Vincenzo). *Paleontologia criminale.* Turin, 1903, in-8°.
MARION (Henri). *De la solidarité morale.* 6e édit. Paris, 1899, Alcan, in-8°.
MARTIN SAINT-LÉON (E.). 1. *Histoire des corporations.*
— 2. *Le Compagnonnage.* Paris, 1901, Colin, in-18.
— 3. *Cartells et Trusts.* Paris, 1903, Lecoffre, in-18.
MARTINAZZOLI (Dr A.-L.). *La Teoria dell' individualismo secondo Stuart Mill.* Milan, 1905, Hoepli, in-18.
MAUXION (Marcel). *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité.* Paris, 1904, Alcan, in-8°.
MOMMSEN (Théodore). *Le Droit public romain*, t. I, Paris, 1887, Thorin, in-8°.

NOVICOW (Emile). *Les Luttes entre sociétés humaines.* Paris, 1896, Alcan, in-8°.

PAPILLAULT (Dr). (Voir BOURGEOIS.)
PAYOT (Jules). — —
PATTEN (N.-Simon). *Les Fondements économiques de la protection* (trad. CAUWÈS). Paris, 1899, Giard et Brière, in-18.
PAUL-BONCOUR (J.). *Le Fédéralisme économique.* Paris, 1900, Alcan, in-8°.
PROUDHON (P.-J.). *Idée générale de la Révolution au* XIXe *siècle* (Œuvres complètes, Paris, 1868).

RATZENHOFER (Gustav). *Die sociologische Erkenntnis.* Leipzig, 1898, Brockaus, in-8°.
RÉBILLON (Armand). *Recherches sur les anciennes corporations de la ville de Rennes.* Paris, 1902, Picard, in-8°.
RENOUVIER (Charles). *Le Personnalisme.* Paris, 1903, Alcan, in-8°.
RIBOT (Théodule). 1. *Psychologie des sentiments.* Paris, 1896, Alcan, in-8°.
— 2. *Logique des sentiments.* Paris, 1904, Alcan, in-8°.
RICHARD (Gaston). Les Lois de la solidarité morale, *Revue philos.*, t. LX, 1905.
ROSSI (Pasquale). 1. *Psicologia collettiva morbosa.* Turin, 1901, Bocca, in-8°.
— 2. *Les Suggesteurs et la foule.* Paris, 1904, Michelon, in-18.
ROSTAND (Eugène). *L'action sociale par l'initiative privée.* Paris, 1902, Guillaumin, in-8°.

SAGNAC (Philippe). *Législation civile de la Révolution française.*

SÉAILLES (Gabriel). *Les Affirmations de la conscience contemporaine.* Paris. 1903, Colin, in-18.

SCHAEFFLE (A.). *Bau und Leben des socialen Korpers.* Tubingen, 1878, in-8°.

SÉCRÉTAN (Ch.). 1. *Philosophie de la liberté.*

— 2. *Principes de la morale.*

SÉE (Henri). *Les Classes rurales au moyen âge.* Paris, 1901, Giard et Brière, in-8°.

SEIGNOBOS (Charles). *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales.* Paris, 1901. Alcan, in-8°.

SIMMEL (H.). Le Problème de la sociologie, *Revue de métaphysique et de morale,* t. II, 1894.

SIGHELE (Scipio). *La Foule criminelle.* 2e édit. Paris, 1901, Alcan, in-8°.

SMALL (William). *General Sociology.* Chicago et Londres, 1905, Fischer Unwin, in-8°.

SPENCER (Herbert). 1. *La Science sociale.* Paris, 1882, Alcan, in-8°.

— 2. *Faits et commentaires.* Paris, 1904, Hachette, in-18.

STEIN (Ludwig). *La Question sociale au point de vue philosophique.* Paris, 1900, Alcan, in-8°.

STIRNER (Max). *L'Unique et sa propriété.* Paris, 1900 (édit. de la Revue blanche), in-8°.

TANON (L.). *L'Evolution du droit.* Paris, 1900, Alcan, in-18.

TAINE (Hippolyte). *Les Origines de la France contemporaine.*

TARDE (Gabriel DE). 1. Foules et sectes au point de vue criminel, *Revue des Deux Mondes,* 1893.

— 2. *Logique sociale.* Paris, 1895, Alcan, in-8°.

— 3. *Les Transformations du pouvoir.* Paris, 1899, Alcan, in-18.

THOMAS (P.-Félix). *Pierre Leroux, sa vie et son œuvre.* Paris, 1905, Alcan, in-8°.

TRESPIOLI (Gino). *Saggio per uno studio della Conscienza sociale nei codici religiosi.* Parme, 1902, Battei, in-8°.

WORMS (René). *Organisme et société.* Paris, 1896, Giard et Brière, in-8°.

WESTERMARCK (Edward). *The Origin and development of moral ideas,* t. I, Londres, 1906, Macmillan, in-8°.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS ET DES MATIÈRES[1]

[1] Le paragraphe indiqué est celui où la question est posée en général.

TABLE SYSTÉMATIQUE DES MATIÈRES

2e partie. Évolution de la Solidarité sociale.

CHAPITRE PREMIER

DE LA « GENS » A LA NATION

CHAPITRE II

SOLIDARITÉ RESTREINTE ET SOLIDARITÉ ÉLARGIE

CHAPITRE III

DE LA RESPONSABILITÉ COLLECTIVE A LA RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE

CHAPITRE IV

LES EFFETS DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE V

LES EFFETS DE LA SOLIDARITÉ (suite)

CHAPITRE VI

SOLIDARITÉ ET TYPES SOCIAUX

3e partie. Solidarité sociale et vie normale.

CHAPITRE PREMIER

LES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE II

LIBERTÉ ET SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE III

COMMUNISME, COLLECTIVISME ET SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE IV

SOLIDARITÉ SOCIALE ET ASSOCIATION LIBRE

CHAPITRE V

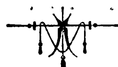
LA COOPÉRATION ET LA MUTUALITÉ

CHAPITRE VI

L'ÉDUCATION DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE VII

CRIMINALITÉ, RESPONSABILITÉ ET SOLIDARITÉ



ENCYCLOPÉDIE SCIENTIFIQUE

Publiée sous la direction du Dr TOULOUSE

Nous avons entrepris la publication, sous la direction générale de son fondateur, le Dr Toulouse, Directeur à l'École des Hautes-Études, d'une ENCYCLOPÉDIE SCIENTIFIQUE de langue française dont on mesurera l'importance à ce fait qu'elle est divisée en 40 sections ou Bibliothèques et qu'elle comprendra environ 1000 volumes. Elle se propose de rivaliser avec les plus grandes encyclopédies étrangères et même de les dépasser, tout à la fois par le caractère nettement scientifique et la clarté de ses exposés, par l'ordre logique de ses divisions et par son unité, enfin par ses vastes dimensions et sa forme pratique.

I

PLAN GÉNÉRAL DE L'ENCYCLOPÉDIE

Mode de publication. — L'*Encyclopédie* se composera de monographies scientifiques, classées méthodiquement et formant dans leur enchaînement un exposé de toute la science. Organisée sur un plan systématique, cette Encyclopédie, tout en évitant les inconvénients des Traités, — massifs, d'un prix global élevé, difficiles à consulter, — et les inconvénients des Dictionnaires, — où les articles scindés irrationnellement, simples chapitres alphabétiques, sont toujours nécessairement incomplets, — réunira les avantages des uns et des autres.

Du Traité, l'*Encyclopédie* gardera la supériorité que possède

un ensemble complet, bien divisé et fournissant sur chaque science tous les enseignements et tous les renseignements qu'on en réclame. Du Dictionnaire, l'*Encyclopédie* gardera les facilités de recherches par le moyen d'une table générale, l'*Index de l'Encyclopédie*, qui paraîtra dès la publication d'un certain nombre de volumes et sera réimprimé périodiquement. L'*Index* renverra le lecteur aux différents volumes et aux pages où se trouvent traités les divers points d'une question.

Les éditions successives de chaque volume permettront de suivre toujours de près les progrès de la science. Et c'est par là que s'affirme la supériorité de ce mode de publication sur tout autre. Alors que, sous sa masse compacte, un traité, un dictionnaire ne peut être réédité et renouvelé que dans sa totalité et qu'à d'assez longs intervalles, inconvénients graves qu'atténuent mal des suppléments et des appendices, l'*Encyclopédie scientifique,* au contraire, pourra toujours rajeunir les parties qui ne seraient plus au courant des derniers travaux importants. Il est évident, par exemple, que si des livres d'algèbre ou d'acoustique physique peuvent garder leur valeur pendant de nombreuses années, les ouvrages exposant les sciences en formation, comme la chimie physique, la psychologie ou les technologies industrielles, doivent nécessairement être remaniés à des intervalles plus courts.

Le lecteur appréciera la souplesse de publication de cette *Encyclopédie,* toujours vivante, qui s'élargira au fur et à mesure des besoins dans le large cadre tracé dès le début, mais qui constituera toujours, dans son ensemble, un traité complet de la Science, dans chacune de ses sections un traité complet d'une science, et dans chacun de ses livres une monographie complète. Il pourra ainsi n'acheter que telle ou telle section de l'*Encyclopédie,* sûr de n'avoir pas des parties dépareillées d'un tout.

L'*Encyclopédie* demandera plusieurs années pour être achevée ; car pour avoir des expositions bien faites, elle a pris ses collaborateurs plutôt parmi les savants que parmi les professionnels de la rédaction scientifique que l'on retrouve généralement dans les œuvres similaires. Or les savants écrivent peu et lentement : et il est préférable de laisser temporairement sans attribution certains ouvrages plutôt que de les confier à des auteurs insuffisants. Mais cette lenteur et ces vides ne présenteront pas d'in-

convénients, puisque chaque livre est une œuvre indépendante et que tous les volumes publiés sont à tout moment réunis par l'*Index de l'Encyclopédie*. On peut donc encore considérer l'Encyclopédie comme une librairie, où les livres soigneusement choisis, au lieu de représenter le hasard d'une production individuelle, obéiraient à un plan arrêté d'avance, de manière qu'il n'y ait ni lacune dans les parties ingrates, ni double emploi dans les parties très cultivées.

Caractère scientifique des ouvrages. — Actuellement, les livres de science se divisent en deux classes bien distinctes : les livres destinés aux savants spécialisés, le plus souvent incompréhensibles pour tous les autres, faute de rappeler au début des chapitres les connaissances nécessaires, et surtout faute de définir les nombreux termes techniques incessamment forgés, ces derniers rendant un mémoire d'une science particulière inintelligible à un savant qui en a abandonné l'étude durant quelques années ; et ensuite les livres écrits pour le grand public, qui sont sans profit pour des savants et même pour des personnes d'une certaine culture intellectuelle.

L'*Encyclopédie scientifique* a l'ambition de s'adresser au public le plus large. Le savant spécialisé est assuré de rencontrer dans les volumes de sa partie une mise au point très exacte de l'état actuel des questions ; car chaque Bibliothèque, par ses techniques et ses monographies, est d'abord faite avec le plus grand soin pour servir d'instrument d'études et de recherches à ceux qui cultivent la science particulière qu'elle représente, et sa devise pourrait être : *Par les savants, pour les savants.* Quelques-uns de ces livres seront même, par leur caractère didactique, destinés à devenir des ouvrages classiques et à servir aux études de l'enseignement secondaire ou supérieur. Mais, d'autre part, le lecteur non spécialisé est certain de trouver, toutes les fois que cela sera nécessaire, au seuil de la section, — dans un ou plusieurs volumes de généralités, — et au seuil du volume, — dans un chapitre particulier, — des données qui formeront une véritable introduction le mettant à même de poursuivre avec profit sa lecture. Un vocabulaire technique, placé, quand il y aura lieu, à la fin du volume, lui permettra de connaître toujours le sens des mots spéciaux.

II

ORGANISATION SCIENTIFIQUE

Par son organisation scientifique, l'*Encyclopédie* paraît devoir offrir aux lecteurs les meilleures garanties de compétence. Elle est divisée en Sections ou Bibliothèques, à la tête desquelles sont placés des savants professionnels spécialisés dans chaque ordre de sciences et en pleine force de production, qui, d'accord avec le Directeur général, établissent les divisions des matières, choisissent les collaborateurs et acceptent les manuscrits. Le même esprit se manifestera partout : éclectisme et respect de toutes les opinions logiques, subordination des théories aux données de l'expérience, soumission à une discipline rationnelle stricte ainsi qu'aux règles d'une exposition méthodique et claire. De la sorte, le lecteur, qui aura été intéressé par les ouvrages d'une section dont il sera l'abonné régulier, sera amené à consulter avec confiance les livres des autres sections dont il aura besoin, puisqu'il sera assuré de trouver partout la même pensée et les mêmes garanties. Actuellement, en effet, il est, hors de sa spécialité, sans moyen pratique de juger de la compétence réelle des auteurs.

Pour mieux apprécier les tendances variées du travail scientifique adapté à des fins spéciales, l'*Encyclopédie* a sollicité, pour la direction de chaque Bibliothèque, le concours d'un savant placé dans le centre même des études du ressort. Elle a pu ainsi réunir des représentants des principaux Corps savants, Établissements d'enseignement et de recherches de langue française :

Institut.
Académie de Médecine.

Collège de France.
Muséum d'Histoire naturelle.
École des Hautes-Études.
Sorbonne et École normale.
Facultés des Sciences.
Facultés des Lettres.
Facultés de Médecine.
Instituts Pasteur.
École des Ponts et Chaussées.
École des Mines.
École Polytechnique.

Conservatoire des Arts et Métiers.
École d'Anthropologie.
Institut National agronomique.
École vétérinaire d'Alfort.
École supérieure d'Électricité.
École de Chimie industrielle de Lyon.
École des Beaux-Arts.
École des Sciences politiques.

Observatoire de Paris.
Hôpitaux de Paris.

III

BUT DE L'ENCYCLOPÉDIE

Au XVIIIe siècle, « l'Encyclopédie » a marqué un magnifique mouvement de la pensée vers la critique rationnelle. A cette époque, une telle manifestation devait avoir un caractère philosophique. Aujourd'hui, l'heure est venue de renouveler ce grand effort de critique, mais dans une direction strictement scientifique; c'est là le but de la nouvelle *Encyclopédie*.

Ainsi la science pourra lutter avec la littérature pour la direction des esprits cultivés, qui, au sortir des écoles, ne demandent guère de conseils qu'aux œuvres d'imagination et à des encyclopédies où la science a une place restreinte, tout à fait hors de proportion avec son importance. Le moment est favorable à cette tentative ; car les nouvelles générations sont plus instruites dans l'ordre scientifique que les précédentes. D'autre part la science est devenue, par sa complexité et par les corrélations de ses parties, une matière qu'il n'est plus possible d'exposer sans la collaboration de tous les spécialistes, unis là comme le sont les producteurs dans tous les départements de l'activité économique contemporaine.

A un autre point de vue, l'*Encyclopédie*, embrassant toutes les manifestations scientifiques, servira comme tout inventaire à mettre au jour les lacunes, les champs encore en friche ou abandonnés, — ce qui expliquera la lenteur avec laquelle certaines sections se développeront, — et suscitera peut-être les travaux nécessaires. Si ce résultat est atteint, elle sera fière d'y avoir contribué.

Elle apporte en outre une classification des sciences et, par ses divisions, une tentative de mesure, une limitation de chaque domaine. Dans son ensemble, elle cherchera à refléter exactement le prodigieux effort scientifique du commencement de ce siècle et un moment de sa pensée, en sorte que dans l'avenir elle reste le document principal où l'on puisse retrouver et consulter le témoignage de cette époque intellectuelle.

On peut voir aisément que l'*Encyclopédie* ainsi conçue, ainsi réalisée, aura sa place dans toutes les bibliothèques publiques, universitaires et scolaires, dans les laboratoires, entre les mains

des savants, des industriels et de tous les hommes instruits qui veulent se tenir au courant des progrès, dans la partie qu'ils cultivent eux-mêmes ou dans tout le domaine scientifique. Elle fera jurisprudence, ce qui lui dicte le devoir d'impartialité qu'elle aura à remplir.

Il n'est plus possible de vivre dans la société moderne en ignorant les diverses formes de cette activité intellectuelle qui révolutionne les conditions de la vie ; et l'interdépendance de la science ne permet plus aux savants de rester cantonnés, spécialisés dans un étroit domaine. Il leur faut, — et cela leur est souvent difficile, — se mettre au courant des recherches voisines. A tous, l'*Encyclopédie* offre un instrument unique dont la portée scientifique et sociale ne peut échapper à personne.

IV

CLASSIFICATION DES MATIÈRES SCIENTIFIQUES

La division de l'*Encyclopédie* en Bibliothèques a rendu nécessaire l'adoption d'une classification des sciences, où se manifeste nécessairement un certain arbitraire, étant donné que les sciences se distinguent beaucoup moins par les différences de leurs objets que par les divergences des aperçus et des habitudes de notre esprit. Il se produit en pratique des interpénétrations réciproques entre leurs domaines, en sorte que, si l'on donnait à chacun l'étendue à laquelle il peut se croire en droit de prétendre, il envahirait tous les territoires voisins ; une limitation assez stricte est nécessitée par le fait même de la juxtaposition de plusieurs sciences.

Le plan choisi, sans viser à constituer une synthèse philosophique des sciences, qui ne pourrait être que subjective, a tendu pourtant à échapper dans la mesure du possible aux habitudes traditionnelles d'esprit, particulièrement à la routine didactique, et à s'inspirer de principes rationnels.

Il y a deux grandes divisions dans le plan général de l'*Encyclopédie ;* d'un côté les sciences pures, et, de l'autre, toutes les technologies qui correspondent à ces sciences dans la sphère des applications. A part et au début, une Bibliothèque d'introduc-

tion générale est consacrée à la philosophie des sciences (histoire des idées directrices, logique et méthodologie).

Les sciences pures et appliquées présentent en outre une division générale en sciences du monde inorganique et en sciences biologiques. Dans ces deux grandes catégories, l'ordre est celui de particularité croissante, qui marche parallèlement à une rigueur décroissante. Dans les sciences biologiques pures enfin, un groupe de sciences s'est trouvé mis à part, en tant qu'elles s'occupent moins de dégager des lois générales et abstraites que de fournir des monographies d'êtres concrets, depuis la paléontologie jusqu'à l'anthropologie et l'ethnographie.

Étant donnés les principes rationnels qui ont dirigé cette classification, il n'y a pas lieu de s'étonner de voir apparaître des groupements relativement nouveaux, une biologie générale, — une physiologie et une pathologie végétales, distinctes aussi bien de la botanique que de l'agriculture, — une chimie physique, etc.

En revanche, des groupements hétérogènes se disloquent pour que leurs parties puissent prendre place dans les disciplines auxquelles elles doivent revenir. La géographie, par exemple, retourne à la géologie, et il y a des géographies botanique, zoologique, anthropologique, économique, qui sont étudiées dans la botanique, la zoologie, l'anthropologie, les sciences économiques.

Les sciences médicales, immense juxtaposition de tendances très diverses, unies par une tradition utilitaire, se désagrègent en des sciences ou des techniques précises ; la pathologie, science de lois, se distingue de la thérapeutique ou de l'hygiène qui ne sont que les applications des données générales fournies par les sciences pures, et à ce titre mises à leur place rationnelle.

Enfin, il a paru bon de renoncer à l'anthropocentrisme qui exigeait une physiologie humaine, une anatomie humaine, une embryologie humaine, une psychologie humaine. L'homme est intégré dans la série animale dont il est un aboutissant. Et ainsi, son organisation, ses fonctions, son développement s'éclairent de toute l'évolution antérieure et préparent l'étude des formes plus complexes des groupements organiques qui sont offerts par l'étude des sociétés.

On peut voir que, malgré la prédominance de la préoccupation pratique dans ce classement des Bibliothèques de l'*Encyclopédie scientifique*, le souci de situer rationnellement les sciences dans leurs rapports réciproques n'a pas été négligé. Enfin il est à peine besoin d'ajouter que cet ordre n'implique nullement une hiérarchie, ni dans l'importance ni dans les difficultés des diverses sciences. Certaines, qui sont placées dans la technologie, sont d'une complexité extrême, et leurs recherches peuvent figurer parmi les plus ardues.

Prix de la publication. — Les volumes, illustrés pour la plupart, seront publiés dans le format in-18 jésus et cartonnés. De dimensions commodes, ils auront 400 pages environ, ce qui représente une matière suffisante pour une monographie ayant un objet défini et important, établie du reste selon l'économie du projet qui saura éviter l'émiettement des sujets d'exposition. Le prix étant fixé uniformément à 5 francs, c'est un réel progrès dans les conditions de publication des ouvrages scientifiques, qui, dans certaines spécialités, coûtent encore si cher.

TABLE DES BIBLIOTHÈQUES

DIRECTEUR : Dr TOULOUSE, Directeur de Laboratoire à l'École des Hautes-Études

SECRÉTAIRE GÉNÉRAL : H. PIÉRON, agrégé de l'Université.

DIRECTEURS DES BIBLIOTHÈQUES :

1. *Philosophie des Sciences.* P. PAINLEVÉ, de l'Institut, professeur à la Sorbonne.

I. SCIENCES PURES

A. **Sciences mathématiques :**

2. *Mathématiques* . . . J. DRACH, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Poitiers.
3. *Mécanique* . . . . . J. DRACH, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Poitiers.

B. **Sciences inorganiques :**

4. *Physique.* . . . . . A. LEDUC, professeur adjoint de physique à la Sorbonne.
5. *Chimie physique.* . . J. PERRIN, chargé de cours à la Sorbonne.
6. *Chimie* . . . . . . A. PICTET, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève.
7. *Astronomie et Physique céleste.* . . . . . J. MASCART, astronome adjoint à l'Observatoire de Paris.
8. *Météorologie* . . . . J. RICHARD, directeur du Musée Océanographique de Monaco.
9. *Minéralogie et Pétrographie* . . . . . . A. LACROIX, de l'Institut, professeur au Muséum d'Histoire naturelle.
10. *Géologie* . . . . . . M. BOULE, professeur au Muséum d'Histoire naturelle.
11. *Océanographie physique.* . . . . . . J. RICHARD, directeur du Musée Océanographique de Monaco.

C. Sciences biologiques normatives :

12. *Biologie*	A. *Biologie générale.*	G. Loisel, directeur de Laboratoire à l'École des Hautes-Études.
	B. *Océanographie biologique.*	J. Richard, directeur du Musée Océanographique de Monaco.
13. *Physique biologique.*		A. Imbert, professeur à la Faculté de Médecine de l'Université de Montpellier.
14. *Chimie biologique*		G. Bertrand, chargé de cours à la Sorbonne.
15. *Physiologie et Pathologie végétales*		L. Mangin, professeur au Muséum d'Histoire naturelle.
16. *Physiologie.*		J.-P. Langlois, professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Paris.
17. *Psychologie.*		E. Toulouse, directeur de Laboratoire à l'École des Hautes-Études, médecin en chef de l'asile de Villejuif.
18. *Sociologie*		G. Richard, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux.

---

19. *Microbiologie et Parasitologie*		A. Calmette, professeur à la Faculté de Médecine de l'Université, directeur de l'Institut Pasteur de Lille.
20. *Pathologie.*	A. *Pathol. générale*	A. Charrin, professeur au Collège de France, médecin des Hôpitaux de Paris.
	B. *Pathologie médicale.*	M. Klippel, médecin des Hôpitaux de Paris.
	C. *Neurologie.*	E. Toulouse, directeur de Laboratoire à l'École des Hautes-Études, médecin en chef de l'asile de Villejuif.
	D. *Path. chirurgicale.*	L. Picqué, chirurgien des Hôpitaux de Paris.

D. Sciences biologiques descriptives :

21. *Paléontologie*		M. Boule, professeur au Muséum d'Histoire naturelle.
22. *Botanique.*	A. *Généralités et phanérogames.*	H. Lecomte, professeur au Muséum d'Histoire naturelle.
	B. *Cryptogames.*	L. Mangin, professeur au Muséum d'Histoire naturelle.

II. Sciences appliquées

A. Sciences mathématiques :

B. Sciences inorganiques :

C. Sciences biologiques :

37. *Thérapeutique générale et pharmacologie.* . G. Pouchet, membre de l'Académie de médecine, professeur à la Faculté de Médecine de l'Université de Paris.

38. *Hygiène et médecine publiques* . . . . A. Calmette, professeur à la Faculté de Médecine de l'Université, directeur de l'Institut Pasteur de Lille.

39. *Psychologie appliquée.* E. Toulouse, directeur de Laboratoire à l'École des Hautes-Études, médecin en chef de l'asile de Villejuif.

40. *Sociologie appliquée.* . Th. Ruyssen, professeur adjoint à la Faculté des Lettres de l'Université d'Aix.

M. Albert Maire, bibliothécaire à la Sorbonne, est chargé de l'*Index* de l'Encyclopédie scientifique.

32880. — Tours, impr. Mame.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the

DATE OF REQUEST 1/17/90 | NOT NEEDED AFTER: | REQUESTER'S ORDER NO.: CU-

CALL NUMBER
$B 266
265
$D 38
091

Interlibrary Loans, Ref. Dept
University Research Library,
University of California
405 Hilgard Ave.
Los Angeles, CA 90024-1575

FOR USE OF: Weintrob STATUS grad

BOOK AUTHOR: OR: PERIODICAL TITLE, VOL. AND DATE

Duprat, Guillaume.

BOOK TITLE, EDITION, PLACE, YEAR, SERIES: OR: PERIODICAL ARTICLE AUTHOR, TITLE, PAGES.

F La Solidarite sociale:ses causes, son evoluti
quences...
Paris: 1907.

VERIFIED IN: OR: ITEM CITED IN melvyl

ISBN, OR ISSN, OR LC CARD, OR OCLC, OR OTHER NUMBER IF KNOWN

IF NON-CIRCULATING, AND COST DOES NOT EXCEED $ PLEASE REF

ILL
NRLF

REQUEST COMPLIES WITH:

 108 (G) (2) GUIDELINES (CCG)

 OTHER PROVISIONS OF COPYRIGHT LAW (CCL)

AUTHORIZED BY: (FULL NAME) Kaari

TITLE: ILL L

